الضدّ النّوعي للإستبداد



الضد النوعي للاستبداد
استفهامات حول جدوى
المشروع السياسي الديني

الضد النوعي للاستبداد

استفهامات حول جدوى المشروع السياسي الديني

ماجد الغرباوي





الناشر



العارف للمطبوعات

شركة العارف للاعمال ش م م

بيروت ـ لبنان

TLF: 00961 1 452077

العراق ـ النجف الاشرف

TEL: 00964 33 370636

+964 7801327828

Url:www.alaref.net

Email:arefli@hotmail.com

هوية الكتاب

اسم الكتاب:

الضد النوعي للاستبداد
استفهامات حول جدوى
المشروع السياسي الديني

تأليـــف: ماجد الغرباوي

إصدار: مؤسسة المثقف العربي

almothaqaf@almothaqaf.com

القطـع: ١٥×٢١ سم

الاخراج: المؤسسة اللبنانية للإعلان

الصفحات: ٢٥٦صفحة

الطبعة الأولى

أيلول. ...... ٢٠١٠ م

شوال ١٤٣١ هـ

المقدمة

ثمة انساق ثقافية وفكرية وحضارية وافدة انقسم المفكرون المسلمون حولها بين الرفض المطلق، او القبول المطلق، او التوفيق بينها وبين الموروث الديني، مثل: الديموقراطية، التعددية (الدينية، السياسية، الثقافية)، المجتمع المدني، حقوق الانسان، حقوق المرأة، حرية الصحافة، حرية الاعتقاد، الانتخابات، التداول السلمي للسلطة، الاعتراف بالاخر، وغير ذلك. وقد دار جدل طويل حولها داخل المنتديات الثقافية والفكرية، وفي اروقة الجامعات، وعلى صفحات الصحف والمجلات، وناقشتها وسائل الاعلام، وكتب الكثير عن الموضوع، لكن الامر لم يحسم نهائيا، وان كان هناك انحياز واضح لدى الجميع نحو تبني الانساق التي لا تتعارض مع الدين وقيم المجتمع. هذا على المستوى التنظير، واما الواقع العملي فلم يشهد ممارسة حقيقية ناجحة في المنطقة يصدق انها نموذجا لتجلي تلك الانساق. أي لا يمكننا الاشارة لتجربة حققت بالفعل نتائج ايجابية ملموسة، وما زال التخلف والاستبداد والتفرد وقمع المعارضة وتهميش الآخر مظاهر طاغية في المجتمع العربي والاسلامي، مما يعني عدم وجود تبني حقيقي من قبل

المعنين بالشأن السياسي والفكري والثقافي، مرده اشكاليات اعمق واكثر تعقيدا ترتبط بمسألة الدولة وتكوينها. وعلاقة الدين بالسياسة. واشكاليات العقل العربي والاسلامي، والقراءات الاحادية للتراث. والموقف من الحداثة والغرب، وطبيعة الخطاب التجديدي. وتعدد المرجعيات القانونية، وانشطار الولاء واهتزاز الشخصية، وتجذر الاستبداد. وسلطة القبيلة والفقيه، وازمة الحكم. ومحنة الثقافة والوعي.

غير ان الوضع بات مختلفا وطرأت متغيرات على الساحة العربية والعالمية، سيما الساحة العراقية التي اجهزت على نظام الطاغية حتى اسقط في ٩ نيسان ٢٠٠٣ بالتحالف مع قوى اجنبية، تمثلت بالقوات الامريكية والبريطانية ومن تحالف معهما. وبرزت مستجدات اخذت تضغط باتجاه تبني انساق ثقافية وفكرية وحضارية تستوعب الاختلاف في وجهات النظر وتحل ازمة الحكم، وتعيد المعارضة الى مائدة الحوار، وتشجعها على دخول البرلمان، واستخدام وسائل الاعلام بدلا من فوهات البنادق ونيران التفجيرات. وتلبية مطالب الاعراق والقوميات والاديان والمذاهب والاتجاهات السياسية المختلفة. ويبدو ان تبني تلك الانساق بات امرا لا مفر منه، سيما في المجتمع المتعدد قوميا ودينيا وثقافيا وسياسيا كالعراق. من هنا جاء مشروع هذا الكتاب لتشكيل خطاب ثقافي يساهم في خلق اجواء تستوعب الاطروحات الحضارية التي يعول عليها، لاخراج الوضع المتأزم

من دائرة الاحتراب والتراشق بنيران المدافع والراجمات، والمساهمة في بناء اطار عام يوحد فئات المجتمع ضمن تنوعه الثقافي والديني والسياسي. واعتقد ليس هناك وقت للتجربة او اهدار الوقت لمعرفة نتائج الاساليب الحديثة في الحكم وهي شاخصة امامنا تؤدي دورها في خدمة الانسان والشعب والمجتمع. لكن يشترط اولا التخلص من عقدة المكابرة والكف عن انتاج قراءات تضع الدين في تناقض معها، او بينها وبين الموروث الثقافي والشعبي، كي لا نبقى في دوامة الثنائيات المختلقة. فليس المطلوب تبني القيم الغربية التي تتناقض مع قيمنا الدينية والاخلاقية، وانما تبني صيغ يمكن لكل شعب اعتمادها للتوفر على مجتمع متوازن في اطار قيمه الدينية والاخلاقية.

يتناول الكتاب في احدى دراساته قيم ومؤسسات المجتمع المدني، وبيان اطاره الفكري والتنظيمي. وقد استأثر الوضع العراقي باهتمامها لان الدراسة كانت معدة اساسا كوجهة نظر حول مستقبله. وكرست دراسة اخرى فيه لموضوع التعددية التي تمثل هوية وحقيقة المجتمع المدني. وربما اتصف الموضوعان بشيء من الجرأة والتحرش بالموروث الثقافي والديني، الا ان عذري في ذلك طبيعة المرحلة التي يعيشها العراق راهنا، وهي تحتاج، كما اتصور، الى هذا القدر من المكاشفة الصارمة كي يعي الشعب دوره ويتحمل مسؤوليته التاريخية، قبل ان تلتهم نار الفتن والاحتراب الداخلي العراق وشعبه وتراثه. بينما راحت الدراسة الثالثة

تستوحي من د. علي شريعيتي مشروعه الانساني، بعيدا عن التطرف الديني والمغالاة على حساب قيم الدين الحنيف. باعتبار شريعتي احد المعنين اساسا بالمشروع الاسلامي التغيري، وظل يحمل هم الرسالة حتى استشهاده على يد الطغاة الظالمين.

وقد حمل الكتاب بدراساته الثلاث عنوان: الضد النوعي للاستبداد .. استفهامات حول جدوى المشروع السياسي الديني

ولا يسعني اخيرا الا ان اشكر كل من ساهم في اخراج هذا الكتاب الى النور، وأأمل ان تبقى جهودنا رافدا لارساء دعائم المجتمع المدني والتعددية، واستنبات قيم التسامح والمحبة والسلام والوئام وسط الشعب العراقي. ومن الله تعالى نستمد التوفيق والسداد.

ماجد الغرباوي

١٣/ ٨/ ٢٠٠٤

سيدني ـ استراليا

المجتمع المدني

الضد النوعي للاستبداد السياسي والديني

يدشّن العراق في وضعه الراهن[1] (أي بعد انهيار النظام الدكتاتوري) مرحلة جديدة لم يألفها من قبل، مرحلة يمكن اعتبارها حدا فاصلا بين حقبتين لكل منهما خصائصها ومميزاتها، وان كانت المرحلة المقبلة لم تتضح معالمها بعد بشكل يساعد على رسم صورة مستقبلية متكاملة، وانما ثمة تصورات متعددة بسبب الوضع الراهن والتركيبة المعقدة للمجتمع العراقي. ومما لا ريب فيه ان الوضع الشائك يفترض عناية فائقة في تفكيك الاشكاليات واعادة تركيبها بشكل يمكّن الشعب تجاوز محنه المتعددة في مستوياتها، والتي باتت تؤرق المجتمع العراقي برمته، فهناك مسألة الامن والحكم والاقتصاد والتعليم، ومؤسسات النظام البائد، وأسر ضحايا الحكم المنهار، والتيارات الفكرية المتقاطعة، وغيرها من المفردات الاخرى. اضافة الى الاتفاق على نظام سياسي يلبي طموحات الشعب ورغباته في الحرية والاستقلال.

اذا فهناك اكثر من تحد تعاضد على رسم ملامح الراهن العراقي سواء على الصعيد السياسي او الاجتماعي او الثقافي، ينبغي تحديدها قبل مقاربة الازمة الحالية او الحديث عن معالجات لتلك التحديات، او التفكير بحلول آنية او مستقبلية للمسألة العراقية. بل ان تكوين رؤية واضحة للساحة العراقية، وبالتالي صياغة

---

(١) كتبت هذه الدراسة بعد سنة من سقوط نظام صدام حسين، وقد حال منطق العنف في البلد دون نشرها.

اسئلتها الحضارية، يتوقف اولا على معرفة تلك التحديات، سواء التي تكونت عبر مراحل تاريخية قد تمتد الى بدايات الدولة العراقية وربما الهيمنة الاستعمارية الانكليزية او الاستعمارية، او التي لها صلة بالنظام المقبور، او التحديات التي انتجتها تداعيات الازمة الراهنة. لكنها جميعا تشترك في قوة تأثيرها على الوضع الحالي. وسنشير لها تباعا، غير ان ذلك لا يعني التعميم والصرامة في صدور الاحكام بل الملاحظ هو الصفة الغالبة والمؤثرة، وهذا بذاته يؤكد وجود الاستثناء.

التحديات الراهنة

١ـ عاش الفرد العراقي فترات طويلة تحت نير الاستعمار، تبعتها فترات لا تقل طولا من الدكتاتورية والاستبداد، لم يحظ في ظلها الشعب بهامش حقيقي من الحرية، فصار مقموعا في داخله، مضطهدا تحت سقف الطاعة والخوف، مسجونا بين جدران الترقب من السلطان وعيونه المنتشرة في كل مكان، حتى تحولت صراعاته الداخلية الى عقد نفسية لا يستطيع البوح بها او التعبير عنها. وتسربها او جزءا منها خارج نطاقه الشخصي ينتهي به الى السجن او التشريد، اذا فلت من القتل بعد التعذيب. بينما ينعم الشعب الان بهامش كبير من الحرية لم يعهد لها مثيلا من قبل، لذا ربما تأتي تصرفاته في سلوكه السياسي او الاجتماعي غير منضبطة، او غير متوازنه فتأثر سلبا على الوضع في جميع المستويات. فكما ان

الشعب بحاجة الى الحرية، او ان الحرية هي الركيزة الاساس لاقامة حكم مثالي يلبي رغبات الجميع ويحقق المستوى المطلوب من التوازن الا ان التكيف مع الاجواء الحرة - سيما بهذه المديات القصية منها ـ يحتاج الى وعي يكافئ الاثار المترتبة عليها، وهذا بطبيعته يتطلب قدرا كبيرا من الزمن، تتعاضد فيه جميع وسائل الاعلام عبر جهود مكثفة من اجل صياغة مفهوم صحيح للحرية، تكون مصلحة الجميع حدودها النهائية، وتبقى حركة الفرد داخل هذه الدائرة، يعبر فيها عن قناعاته وطموحاته، بعد ان تهاوت السلطات التي كانت تقيّد الانسان، وبعد ان حطمت الحرية كل قيود الرقابة، كي تتفتق القابلايات والابداعات ويتم التعرف على الاشكاليات بكل صراحة ووضوح، فتأتي الحلول منسجمة ومؤثرة. والخلاصة ان الشعب بحاجة الى حرية تساعده على تشخيص الاخطاء التاريخية، وتمكنه من بناء الوطن على اسس متينة، تنأى به عن الازمات المتولدة عن الاختناقات الايدولوجية والعقيدية الصارمة والمترشحة عن الاستبداد أيا كان مصدره. فمسألة الحرية تبقى تحدٍ صارم تتطلب عناية فائقة في معالجتها.

٢ـ بروز تراكمات الماضي بشكل افضى الى فوضى عارمة اجتاحت البلاد من اقصاه الى اقصاه، بعد ان عاش الشعب خلال ثلاثين سنة مضت تحت نير سلطة مارست معه ابشع صور الاضهاد والتعسف، وعرضته الى سلسلة من الحروب المدمرة، قضت على طاقاته الشابه وثرواته، واطاحت بالبنى التحتية للبلاد،

واخيرا صادرت سيادته. فعودة الشعب الى النظام والالتزام بالقانون بحاجة الى مصداقية تؤكد له فاعلية القانون وقدرته على حفظ مصالح الفرد والمجتمع قبل مصلحة الدولة. بل ان السلطة الحاكمة تستمد شرعيتها من القانون، بينما يقتصر عملها على خدمة المواطن أيا كان نوعه، أي المطلوب على هذا المستوى اولا هو ازالة الصورة القديمة للقوانين والانظمة التي كانت تكرس المصالح الخاصة للنظام وتتجاهل مصلحة الشعب والبلاد الا في مراحل متأخرة، مما يدفع الفرد للتمرد على القوانين والانظمة التي لا توفر له الحماية الكافية. اذن يجب ان يكسب القانون ثقة الشعب كي يتوفر الدافع الذاتي للالتزام به، والا يبقى القانون وتطبيقه والالتزام به تحديا للنظام الجديد ومسؤولية معقدة تتطلب التدرج في معالجتها.

٣ـ لم يمارس الشعب اي تجربة ديمقراطية حقيقية. ولم يتمكن من لعب دور في المعادلات السياسية، وكانت قرارات السلطة قرارات فوقية نافذة لا تناقش ولا تعارض، مما اصاب الشعب بشلل ارادي طالما عانى منه وسيبقى يعاني حتى حين. أي ان العملية الديمقراطية تتطلب تمثل الفكر الديمقراطي اولا ثم الانتقال الى مراحل اكثر تطورا وتعقيدا في الممارسة الديمقراطية. وليس في ذلك ما يخدش كرامة الانسان العراقي او يجرح كبرياءه، فالغرب ضحى بالكثير قبل رسو النظام الديمقراطي بشكل منتظم ومقنن، بل ان الجارة ايران قضت ما يقارب مئتين عام تنافح عن

النظام الديمقراطي ومازالت تعاني وتمر بأزمات خانقة. لكن ذلك لا يمنع من اقامة الديمقراطية وانما يفرض علينا الاستعداد لكل الاحتمالات التي يمكن ان تقع بسبب حداثة التجربة. فمثلا ما زالت فكرة البطل والقائد والزعيم الاوحد ورجل الضرورة والرئيس مدى الحياة مفاهيم راسخة في عقول الشعب وما زال قسم من الناس يهتفون (بالروح والدم نفديك يا ......) ولا يمكنه تصور حكومة بدون رجل قوي يحتكر السلطة ويستبد بالوضع. فكيف يقنع بحكومة يديرها الشعب، ويتخلى رئيسها طوعا عن السلطة بانتهاء فترة ولايته؟ مع ان التداول السلمي للسطلة من اولويات الحكم الديمقراطي، الذي باتت تنادي به اطراف واسعة من المعارضة العراقية. اذن نحن امام تحدي الظاهرة الاستبدادية في الحكم وكيفية احلال الديمقراطية محل الاستبداد السياسي.

٤ـ افضت الاساليب القمعية لسياسة السلطات الحاكمة السابقة مع المعارضة، سواء الاسلامية او الوطنية، الى تمزق صفوفها، وكانت الثلاثون عاما كافية لان تخسر اكثر كوادرها ونخبها الفكرية بين السجون والاعدامات وما قضت عليه المهاجر. ثم ضعفت المعارضة اكثر بعد ان توزعت على مساحة عريضة جدا حتى بات من الصعب احصاء اسماء الحركات والاحزاب السياسية.

ولا شك ان تعدد الاتجاهات مؤشر ايجابي يؤكد المنحى

التعددي من خلال تكثّر التيارات الفكرية المطروحة على الساحة السياسية، وبالتالي تعدد وجهات النظر، غير ان هذا العدد الكبير من الرؤى يتطلب آلية دقيقة جدا، كي تستوعب الصيغ المطروحة للجميع ولا تهمل أي رأي، ما دام يمثل وجهة نظر محترمة، ويترك الخيار للشعب، والبقاء للاصلح. وهذا يتطلب جهودا باهضة في بدايته، وربما يفضي الى فجوات واسعة. اذن فالشعب بحاجة الى وعي يمكنه من تشخيص الاصلح من بين الاتجاهات المطروحة. وهذا يعني انه بحاجة الى اكثر من تجربة كي يقتنع بما هو ملائم لتطلعاته وآماله، كما ان اختزال التجارب هو الآخر بحاجة الى جهود توعية مضنية كي يرقي مستوى الشعب الى مستوى الطموح. اذن لا يمكن الاستهانة بطيف المعارضة العراقية رغم اهمية وجود المعارضة في السلطة، لمراقبة وتقويم اداء الحكومة.

٥ـ أفاق الشعب بعد سقوط النظام الحاكم على احتلال العراق من قبل دولتين كبيرتين، الاولى كانت له معها تجربة استعمارية مضنية امتدت لاكثر من اربعين عاما، وهي بريطانيا، والثانية تعد اليوم اقوى دولة في العالم وقد استنزفت البلاد منذ عام ١٩٩١ وهي امريكا. والدولتان اليوم تمارسان السلطة تحت غطاء الشرعية الدولية، وبمباركة الامم المتحدة ومجلس الامن الدولي بحجة ادارة العراق بعد سقوط صدام حسين. غير ان وجود القوات المحتلة في العراق لم يخضع لجدول زمني محدد وبالتالي ليس هناك تصور واضح لطبيعة العلاقة مستقبلا مع هاتين الدولتين

اللتين تتمتعان الان بسلطة مطلقة داخل البلاد[1]. مما يعني ان الوضع المستقبلي يبدو اكثر تعقيدا مما نتصوره الان. اذ مازال الشعب مثقلا بالجراح، ومازال مشغولا بآلامه واوجاعه، وهو بحاجة الى فترة نقاهة كي يستفيق ثانية ويقرر ماذا ينبغي عليه، وقد لا يمكن تحديد تصور نهائي لرؤية الشعب حول هذا الموضوع على اساسها يمكن رسم الصورة المستقبلية للبلاد. وربما الاحتلال يعد اكبر تحدٍ للمسألة العراقية ومشروعها الحضاري. واخيرا سوف لا يكتسب المشروع السياسي العراقي صيغته الاخيرة ما لم يدلُ الشعب بكلمته النهائية بشان الاحتلال الانكلوامريكي.

٦ـ ان الحكم الشمولي الذي كان مسيطرا على جميع مقاليد الامور في البلاد، من اقصاها الى اقصاها، قد حرم الشعب من القيام بمهامه كمجموعة يمكن ان تمارس دورا ايجابيا في تطوير البلاد بمعزل عن الدولة. أي ان الشعب وبسبب الحكم الشمولي لم يتمكن من خوض تجربة مؤسسات المجتمع المدني التي تقدم عادة، وكما هو في عدد كبير من بلدان العالم، خدمات جليله لشعوبها بمعزل عن سلطة الدولة. بل ان تلك المؤسسات المدنية قادرة على تسير البلاد وتحريك عجلة الاقتصاد بشكل مستقل، حتى لا يمكن لاي ازمة سياسية تعصف بالبلاد ان تؤثر على مساره الاجتماعي او الاقتصادي. لكن يبدو ان المؤسسات الاهلية قد نجحت بعد

---

(١) كما نوهنا سابقا، ان الدراسة كتبت بعد سقوط النظام العراقي بسنة، اي قبل عقد الاتفاقية الامنية بين العراق وكل من امريكا وبريطانيا.

سقوط الطاغية من النهوض بدور ايجابي في اغلب المدن العراقية او جميعها، وهي نقطة ايجابية تبعث على التفائل بشأن الطرح الحضاري لمستقبل العراق. لكنها مازالت تجربة فتية وبحاجة الى تعميق كي تمارس دورها بشكل اكثر جدية، وتتخطى ازمة الاعتماد على الدولة ومؤسساتها في كل شيء.

٧ـ رغم الاحتياط الكبير الذي يتمتع به العراق من البترول، حتى قيل انه اكبر ثاني احتياطي في العالم، وكثرة الثروات الطبيعية والمعدنية، غير ان السياسة المتهورة للنظام المقبور انتهت الى انهيار جميع البنى التحتية، الاقتصادية والصناعية، وتجاوزت الديون المستحقة على العراق ١٢٠ مليارا من الدولارات، عدا ما ترتب على حربه مع ايران والكويت. اضافة الى ان غالبية الشعب، كما تشير الاحصائيات الدولية، تعيش دون خط الفقر. وهذا يعني ان الاقتصاد العراقي سيبقى منهكا الى عدة سنوات، ولا يمكنه النهوض لاستعادة موقعه الحقيقي ضمن الدول الغنية، ما لم ينهض بمشروع اقتصادي متعدد الاتجاهات، يوفر للشعب فرصة جديدة لبناء الوطن والتحرر من الحرمان الذي عاشته قطاعات واسعة منه رغم الثراء الفاحش للخزينة العراقية. والتحديات الاقتصادية تلعب دورا خطيرا في استتباب الامن والاستقرار الاجتماعي وحتى النهوض الفكري والثقافي، وستبقى تلك التحديات ماثلة بانتظار نظام اقتصادي قادر على حلحلتها ومن ثم اقصائها.

٨ ـ رغم دخول المرأة العراقية لعدد من المرافق الحياتية الا انها ما زالت تعاني من وطأة المجتمع الذكوري، وما زالت العادات والتقاليد والفهم السلفي لاحكام المرأة تحد حركتها، وتحول دون انطلاقها لتمارس دورها الكامل في المجتمع. أي اننا امام تحدي اهمال النصف الثاني من المجتمع وتكريس سلطة الرجل دون المراة.

ويعود السبب في هذه الاشكالية الى المرأة والرجل معا. فما زال الرجل يحتقر المرأة وينظر لها نظرة دونية تقمعها في داخل سجن نفسي، طالما تحول الى عقد اجتماعية مدمرة، وما زال الرجل يعطي لنفسه حقوقا يحرم المرأة من اكثرها. فالرجل يبيح لنفسه ممارسة أي لون من الاعمال مع النساء الاخريات، تكلما وملاطفة ومراقصة وربما تجاوز الحدود الى قضايا اخرى، لكن الويل لو مارست احدى نسائه - زوجته/ ابنته/ امه / احدى اقاربه – ولو على مستوى الكلام مع رجل غريب، لانه لا يفهم أي صورة اخرى للعلاقة مع المرأة الا على اساس الجنس وكون المرأة انثى، للرجل ان يتمتع بها كيف يشاء، كما تبقى المرأة متهمة دائما في سلوكها ولا تتمكن – كما يتصور - ان تعمل مع الرجال جنبا الى جنب الا وتنهار جنسيا امامه، وبالتالي فهو لا يطيق رؤية احدى نسائه تتكلم او تعمل مع رجل اخر، كما ان العرف والتقاليد الاجتماعية ضربت هي الاخرى طوقا مدمرا على المرأة، وجعلت من الشرف سيفا لا يطال الا المراة، واما الرجل فلا تشمله قيم الشرف مهما مارس من انواع الرذيله. وهذا لا يعني الطعن بقيم

الفضيلة والشرف والغيرة على الاعراض وانما تحليل لنظرة الرجل العراقي للمرأة.

واما من جهتها فما زالت المرأة العراقية مقموعة، لم تتحرر بقدر يمكنها من ممارسة دورها الطبيعي في الحياة العامة، فاساس الاشكالية تكمن من هذه الجهة في المرأة ذاتها، فهي دائما منهزمة غير واثقة من نفسها، وتفتقر الى الشجاعة التي تمكنها من تجاوز محنتها النفسية قبل محنتها الاجتماعية. وهذا بذاته تحد خطير لاننا نخسر نصف المجتمع، وبالتالي لا يمكن ضمان النجاح للمشروع الحضاري ما لم تمارس المرأة دورها الحقيقي فيه. واعتقد ان معالجة هذا التحد من زاوية الحجاب، الزاما او تحريرا، ما زالت معالجة غير ناضجة لم تشخص الاشكالية المركزية في المرأة وانما تدعوها دائما الى التخلي عن قيم الفضيلة كخطوة اساسية لتحريرها، وكأن قيم الفضيلة هي المعيق لها في حركتها الاجتماعية. والحقيقة ان التزام المرأة بالفضيلة يساعد الرجل (أي رجل لا سيما العراقي المعروف بحساسيته الفائقة تجاه قضايا المرأة والشرف) على استيعاب تحريرها واخراجها من شرنقة القيم اللانسانية باتجاه المشاركة الاجتماعية لها كشريك انساني للرجل. من هنا فالخطوة الاولى هي مسؤولية اعادة صياغة المفاهيم وفق قيم حضارية تعيد للمرأة ثقتها في نفسها، ويرى الرجل في المرأة جزأه الآخر كي يمارس كل منهما دوره الطبيعي، ولِتعمل المرأة مع الرجل: مديرا ومخططا وقائدا ومحاميا وقاضيا ومفتَيا و....

٩- يتصف العراق بالتنوع القومي والديني والمذهبي، فمن جهة يتركب الشعب من قوميات، غالبية عربية واخرى كردية واقلية تركمانية، وبلحاظ ديني ينقسم الى غالبية مسلمة مع اقلية مسيحية، كما ينقسم المسلمون الى غالبية شيعية واخرى سنية. وهذا التنوع لا يمكن لاي مشروع عراقي مستقبلي اهماله، سيما اذ لاحظنا الاقصاء المتعمد للشيعة من قبل الحكومات التي تعاقبت على حكم العراق. كما ان الشعب الكردي خاض حروبا دامية من اجل الحصول على مكتسباته القومية، بل ان قسما من السنة والاقليات غير المسلمة مازالت تطالب بجملة من الحقوق لم تتمكن من تحقيقها ابان سيطرة الحكومات السابقة. من هنا ينبغي لمشروعنا العراقي الحضاري ان ياخذ بنظر الاعتبار جميع القوميات والاديان والمذاهب التي تشكل المجتمع العراقي، وان يعمل على تحقيق صيغة تحقق أعلى مستوى من طموحات الشعب بجميع اتجاهاته الدينية والمذهبية والقومية. فالتعدد القومي والديني والمذهبي يبقى اذن من بين التحديات القوية ما لم يرسو النظام الجديد على حلول جذرية لها.

١٠ - ان الفجوة الواسعة بين الشيعة والحكومات، التي توالت على السلطة في العراق، جعل ولاء ابناء هذه الطائفة يختص بمرجعياتهم الدينية دون مرجعياتهم السياسية في اغلب الاحيان، فما زال الفرد الشيعي ينتظر رأي المؤسسة الدينية في المسائل الخطيرة ويتحفظ على كل قرار تتحفظ عليه المرجعية الدينية، وهذا يعني ان

المشروع المستقبلي في العراق سيواجه تحدي الانقسام في ولاء الشعب، او التقاطع بين ولاء الفرد للدولة وولائه الديني، وبالتالي لا يمكن ضمان اكثر من نصف المجتمع ما لم يتوفر المشروع على صيغ قادرة على استيعاب الجمع، او التوفيق بين الولائين، بل واقناع الفرد على تقديم ولاء الدولة حينما يتقاطع مع ولاء المؤسسة الدينية، مع البقاء على ولائه للدين والعقيدة والقيم التي آمن بها. وفي هذه النقطة ليس الامر مقتصرا على الطائفة الشيعية بل يجب ان يضمن النظام الجديد ولاء الشعب قبل الولاء لأي من المؤسسات الاخرى التي ينتمي اليها.

لكن كيف يمكن تصور ذلك، أي كيف يمكن للفرد تقديم الولاء للدولة والتخلي عن ولائه لغيرها من الانتماءات؟ فهل يعني ذلك ضرورة ان يكون الحكم دينيا ثيوقراطيا مثلا، او انه يأتمر بأوامر المؤسسة الدينية؟. او لا هذا ولا ذاك، وانما ثمة صيغ اخرى للمشروع؟ فهذا ما ستجيب عنه الورقة لاحقاً. الا ان المهم ان مسالة الولاء المضاد تبقى اشكالية اساسية تبحث عن حل جذري خارج اطار العنف، بل ان الشعب العراقي بات يطمح بنظام لا يلجأ الى العنف في مواجهة التحديات، لا سيما التحديات الداخلية.

ثمة حقيقة ان حضور المؤسسة الدينية حضور فاعل في الساحة العراقية قديما وحاضرا، اذ كانت حركة الجهاد عام ١٩١٤ وثورة ١٩٢٠ ضد الاحتلال البريطاني بقيادة علماء الدين. كما

خسرت هذه المؤسسة خيرة علمائها ورجالها ابان حكم حزب البعث، لكن رغم ذلك ظلت فاعلة في الساحة العراقية وقد فاجأت الحكم الصدامي اكثر من مرة، منها: عندما توغل السيد محمد باقر الصدر في اعماق المؤسسات العلمية والجامعية ومؤسسات الجيش العراقي من خلال اجهزته الخاصة وبواسطة الحركة الاسلامية حتى تم التخلص منه عام ١٩٨٠. وكذلك فاجأت هذه المؤسسة النظام الحاكم خلال حركة السيد محمد محمد صادق الصدر الذي التف حوله جل الشيعة، ولما بات ظاهرة تهدد النظام تصدى له جلاوزة المخابرات العراقية واردوه شهيدا بمعية ولديه. كما ان شبكة وكلاء العلماء المنتشرة في ارجاء العراق تعمل على تواصل مستمر بين القيادات الدينية وقواعدها الشعبية ولا تكاد تخلو مدينة او منطقة منهم. وما زال العلماء المخلصون للدين والوطن يعملون من اجل اعادة الامن والرفاه والحرية الى الشعب المقهور المضطهد. وما زالوا يكافحون من اجل نظام عادل يضمن للشعب العراقي حقوقه.

وللمؤسسة الدينية نشاطات اخرى يمكن ان تشكل خطرا سياسيا في أي وقت من الاوقات، منها احياء المناسبات الشيعية، سيما ذكرى استشاهد الامام الحسين وما يجري في هذه المناسبات من مجالس عزاء او مسيرات شعبية يشارك فيها غالبية الشيعة، وكان لهذه المناسبات دور اساس في قيام الثورة الايرانية، وقد عمد النظام الحاكم في العراق الى تفكيك هذه التجمعات ومنعها منعا

باتا، الا ان الشيعة استمروا في اقامة مجالس العزاء بشكل سري. ولا شك ان اجواء الحرية سوف تسمح بممارسة هذه الشعائر الدينية، وبالتالي يمكن ان تتحول المسيرات الحسينية الى مظاهرات غاضبة ضد الحكم وتعبر صراحة عن قوة المؤسسة الدينية، كما كانت عليه ابان الحكم العارفي في العراق. أي ان تلك المسيرات ستتحول الى ورقة ضغط اذا فشل المشروع الحضاري العراقي في استيعابها ونزع فتيل الغضب عنها لتبقى طقوسا دينية تمارس كجزء من حرية المعتقد.

واذا كان بعض علماء الدين ينأون بأنفسهم عن السياسة الا ان البعض الآخر يرى ان السياسة ممارسة عبادية ينبغي التصدي لها كغيرها من الواجبات الدينية، كما هناك طائفة من رجال الدين ممن يهمهم قوة المؤسسة لتقوية مواقعهم الاجتماعية والمعاشية، وهذه الطبقة من رجال الدين تعمل على مستويين، الاول: تعميق ثقة الجماهير بها، من خلال تزريق مفاهيم دينية تكرس قدسيتهم وتشرعن ممارساتهم مهما كانت صفتها. والمستوى الثاني: خلق اعداء ايديولوجين ومعارك عقائدية لتعميق واستمرار مرجعيتهم الفكرية والاجتماعية.

وهذا الصنف من رجال الدين يعمق عادة الخلافات الطائفية ويشطر المجتمع ويستعين بسلاح الفتوى والتكفير لقمع كل من يختلف معه في وجهات النظر. كما انهم لا يؤمنون بالحوار والتسامح والفكر المستنير والحداثة وحقوق المرأة وحقوق

الانسان. وهنا ينبغي التصدي لهذا اللون من رجال الدين، ليس على مستوى الشيعة فقط او المسلمين فقط، بل كل من يكرس الدين لمصالحه الشخصية ويسعى الى تفسير النصوص المقدسة بطريقة لا تخرج عن الهدف الذي يسعى له. وليس هناك سلاح لمكافحة المتلبسين بعباءة الدين امضى من انتشار الوعي وكشف الحقائق امام الناس، والتمييز بين رجل الدين والعالم بالدين بشكل واضح وصريح، وتقديم فهم ديني يتناسب مع متطلبات العصر والزمان ويعيد للانسان كرامته وحريته. أي ينبغي ان يتولى الشعب نفسه هذه المهمة وهو امر يتوقف على مدى قناعته بالمشروع السياسي ووعيه بخطورة الموقف على مستقبل هذا المشروع ذاته.

١١- من المعروف ان الشعب العراقي يتكون من عشائر وقبائل وتحكمه قيم واعراف عشائرية صارمة، ولشيوخ العشائر سلطات كبيرة داخل عشائرهم، بل ان افراد العشائر كثيرا ما يأتمرون بأمر العشيرة بل ويتمردون على أوامر الحكومة من اجل الحفاظ على هيبة عشائرهم. كما ان الانتساب الى عشائر عريقة واصيلة يعتبر بحد ذاته قيمة اجتماعية كبيرة. وقد حاول النظام البائد تفكيك سلطة العشيرة غير انه عاد قبيل حرب الخليج الثانية ودعم سلطة شيخ العشيرة في محاولة للسيطرة على الاوضاع الامنية داخل المدن. ثم ظهر من بين المعارضين العراقيين بعض رؤساء العشائر وشارك قسم اخر في المؤتمرات التي دعت لها سلطات الاحتلال. مما يعني قوة شوكت العشيرة وبالتالي انقسام ولاء الفرد

بين قيم العشيرة وقوانين الدولة، وهو امر يعد من ابرز التحديات بالنسبة للعراق مستقبلا. اذ ان قيم العشيرة تفرض نفسها في كل شيء ولا يمكن لاحد تجاوز ولاء العشيرة في المناصب والوظائف والامتيازات خوفا من سلطة العشيرة، بل حتى ألية بعض الاحزاب العراقية ألية عشائرية لقوة تأثير قيمها في الاوساط الاجتماعية. وبالتالي فان الاولولية دائما للولاء وليس للكفاءة مع ان العراق مقبل على مرحلة يحتاج فيها الى تقديم الكافاءت على الولاء العشائري والحزبي. أي الرجل المناسب في المكان المناسب. من هنا ينبغي ان يجيد المشروع السياسي لعراق المستقبل التعامل مع هذه الحالة المتجذرة وينجح في كسب ولاء الفرد وانتزاعه من ولائه العشائري، اذا كان هذا الولاء يعرقل عمل القانون والدولة معا. والا فسيبقى الولاء لقيم العشيرة تحدياً صارماً للنظام الجديد.

١٢- عمد النظام السابق وبحجة الدفاع عن النفس ومقاومة الغزاة الى تسليح الشعب كافة، بل انه جعل من الدور السكنية والدوائر الرسمية ترسانات للاسلحة والذخيرة الحية، كل ذلك من اجل الايقاع بالشعب في حالة سقوط النظام، لانه يعلم جيداً الطبيعة الساخنة والتركيبة العشائرية للعراق، أي انه اراد بخطوته هذه، اضافة الى اطلاق سراح المجرمين، ان تحل لغة السلاح والعنف بدلا من لغة الحوار والتفاهم. والذي زاد الامر تعقيدا انفلات الامن وشيوع ظاهرة السرقة والثأر والاعتداء والاختطاف حتى حرص الشعب على اقتناء السلاح دفاعا عن النفس بعد

غياب أي نوع للسلطة. وظاهرة حمل السلاح ظاهرة خطيرة تعقد الامور وتدفعها باتجاه الاحتراب والاقتتال وتحول دون الالتزام باي مشروع ديمقراطي حضاري. ويبدو ان قرارات تسليم السلاح لم تقابل بجدية لشعور الناس المستمر للحاجة الى السلاح، واستمرار هذه الحالة سيكون لها تداعيات خطيرة مستقبلا مما يدفع الى التفكير الجاد بمعالجتها سلميا كتحد مسلح خطير للنظام الجديد[١].

الاستبداد والتحديات الراهنة

ثمة تحديات في الساحة العراقية لم تدرج ضمن القائمة اعلاه، الا ان ما ذكر يكاد يكون ابرز التحديات التي تواجه المشروع الحضاري المستقبلي. وهي تحديات معقدة جدا ومتشابكة، لذا فأي نوع من الاهمال سيسبب ارباكا حقيقيا للمشروع، فعلينا ان نفكر بصيغة نموذجية يمكنها استيعاب تلك التحديات وادارة الازمة بشكل يفضي الى مستقبل متفائل واعد. ولا شك ان ذلك يتطلب بعض الوقت، غير ان المهم توفر المشروع على مقومات نجاحة.

وقبل التطرق لتفاصيل الصيغ المحتملة نذكر ان العراق عانى طويلا من الاستبداد والتفرد بالحكم واحتكار السلطة، فهو يخشى

---

(١) أقرأ للمؤلف كتاب تحديات العنف، الصادر عام ٢٠٠٩، عن مركز الحضارة في بغداد، ودار العارف في بيروت، وفيه احصائيات عن سيطرة منطق العنف والمليشيات المسلحة.

الان أي صيغة تنتهي به ثانية الى سلطة مستبدة تصادر حريته وارادته. بل ان معاناة الشعب اليوم من احتلال وغياب السطة وفقدان الامن وانهيار الاقتصاد، كله من تداعيات الاستبداد والتفرد بالسلطة من قبل شخص واحد او حزب واحد، فلا اظن ان الشعب سيطيق الاستبداد مهاما كانت مبرراته، سيما مع اجواء الحرية التي تسمح بانتشار الوعي والتعبير بصراحة عن هواجس الشعب وتطلعاته. وبكلمة اخرى ان الاستبداد عقدة يجب تجنبها في كل صيغة لاي مشروع حضاري مستقبلي. كما ينبغي الارتقاء بوعي الامة الى مستوى ادراك مساوئ الاستبداد، ايا كان مصدره سياسيا او دينيا او اجتماعيا، لان الاستبداد واحد رغم تنوعه بل ان الاستبداد الديني أخطر من الاستبداد السياسي. وهو، أي الاستبداد الديني (أخطر قوى الاستبداد ويصعب علاجه الى حد الامتناع)[١] كما ان (الاستبداد السياسي متولد من الاستبداد الديني)[٢].

غير ان الاخطر من الاستبداد ذاته هو قابلية الشعب على

---

(١) النائيني، الشيخ محمد حسين، تنبيه الامة وتنزيه الملة (بالفارسية)، تعليق: السيد محمود الطلقاني، طهران، الشركة المساهمة للنشر، ص ١٠٨.

(٢) الكواكبي، الشيخ عبد الرحمن، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، دار الشرق العربي، ١٤١١هـ - ١٩٩١م، ص ٣١. وانظر في كلا الهامشين الشيخ محمد حسين النائيني منظر الحركة الدستورية، ماجد الغرباوي، سلسلة رواد الاصلاح (٤)، ص ١٣٢.

الاستبداد، والتشبث بالمستبد لمعالجة التحديات القائمة. أي الاخطر من الاستبداد هو توقف تسوية الازمات في نظر الشعب على وجود المستبد وسطوته القاهرة. ومكمن الخطر، سوف لا يتصدى الشعب لحل الازمات، بل ولا يطيق الحياة السياسية بمعزل عن حاكم قوي يقهره ويسحق ارادته وينهي كل تمرد شعبي مهما كانت مبرراته. أو بكلمة اخرى ان الشعب يجد نفسه مشلول الارادة مع غياب المستبد، وعاجزاً عن ادارة شؤونه الاجتماعية او السياسية او الاقتصادية، ويرى نفسه في ضياع مستمر لا يستمرء معه أي نمط من الحلول، ويشكك بكل الخطوات على جميع الاصعدة، فيكون دأبه الحنين الى ماضي الاستبداد السياسي، وزرع اليأس في النفوس المتطلعة للحرية والاستقلال. ولا ريب ان تداعيات هذه الحالة أي القابلية على الاستبداد تنعكس سلبا على الحياة الديمقراطية المنشودة وربما تجهض أي مشروع يطمح الى تحكيم ارادة الشعب وتحديد سلطة الحاكم الاعلى للبلاد.

وهذه الحالة تتأتي من طول أمد الاستبداد في السلطة، ونمط الخطاب الثقافي والفكري الذي ينظّر لحكم المستبد ويتصدى لشرعنة ممارساته التعسفية. وطالما تصدى لهذه المهمه عدد من مثقفي السلطة وفقهاء السلطان، فلا غرابة ان نجد الفقه السلطاني يستحوذ على مساحة واسعة من الفقه، بل ان الفكر السياسي للمسلمين منذ الخلافة الراشدة وحتى يومنا هذا قائم على

الاستبداد والقوة والغلبة[١].

والاستبداد بعبارة مكثفة هو التفرد بالسلطة او الرأي مع قمع المعارضة سواء كان المستبد أبا او عائلة او عشيرة او رجل دين او معلما او حزبا سياسيا او.... والسلطة المستبدة (هي تلك السطلة التي تمارس حكم الناس دون ان تكون هي ذاتها خاضعة للقانون، فالقانون في نظر هذه السلطة قيد على المحكومين دون ان يكون قيدا على الحاكم .... ومن هنا ففي وسع هذه السلطة ان تتخذ ما تشاء من اجراءات او مواجهة الافراد لمصادرة حرياتهم او ممتلكاتهم..... وتكون السلطة استبدادية ما دامت لا تخضع في تصرفاتها للقانون، ولا يجد الفرد قضاء يبطل تصرفاتهم اذا صدرت على خلاف ما يقتضي به القانون القائم)[٢]. ويشير الكواكبي الى بعض صفات المستبد فيقول: (ان المستبد يتحكم في شؤون الناس بارادته لا بارادتهم، ويحكم بهواه لا بشريعتهم، ويعلم من نفسه انه الغاصب المعتدي، فيضع كعب رجله على افواه الملايين)[٣].

---

(١) انظر مقدمة كتاب: الدين والفكر في شراك الاستبداد ... جولة في الفكر السياسي للمسلمين، محمد خاتمي، ترجمة: ماجد الغرباوي، دمشق دار الفكر، ١٤٢٢-٢٠٠١.

(٢) ابو راس، د. محمد الشافعي، نظم الحكم المعاصرة، عالم الكتب، القاهرة، ١٩٨٤،

ص ٣١٨.

(٣) طبائع الاستبداد، مصدر سابق، ص ٢٧.

الثيوقراطية والاستبداد

ثمة طروحات مقترحة من قبل بعض الاطراف في الساحة السياسية العراقية تدعو الى استنساخ التجربة الايرانية او ما يسمى بنظرية ولاية الفقيه في الحكم. وليس لنا حق الاعتراض على قناعات الاخرين ولكن لنا الحق ان نناقش صيغة ولاية الفقيه او الحكم الثيوقراطي للتأكد من مدى قدرة التجربة المستنسخة على استيعاب التحديات الموجودة على الساحة العراقية، والتي مرت الاشارة لاهمها، ومدى نجاح هذا النمط من الحكم في تسوية الازمات القائمة حاليا. وهو مطلب مشروع كما ان المطالبة فيه بالنسبة لدعاة الحكم الثيوقراطي في العراق امر مشروع ايضا.

ولكي لا ننساق كثيرا وراء تفصيلات الحكومات الثيوقراطية نقتصر الحديث على خصوص حكومة ولاية الفقيه وفقا للنظرية الشيعية، او أي حكم ديني يعتمد منطق الوصايا في القيمومة على الشعب، او النيابة عن الله تعالى في ارضه (ولو بالواسطة) حتى وان كان على غير المذهب الامامي الجعفري.

وبدءا نقول لايمكن المقارنة بين ايران والعراق، ومن الخطأ قياس العراق عليه. اذ يشكل الشيعة في ايران غالبية مطلقة قد تصل الى ٩٠٪ من مجموع السكان، بينما نسبة الشيعة في العراق ٦٠٪ من مجموع السكان وبالتالي فان تبني حكومة ولاية الفقيه سيشكل اضطهادا سافرا لغير الشيعة من السكان. كما ان نسبة لا

بأس بها من الشيعة بما فيهم طيف واسع من العلماء ايضا يرفضون هذا النمط من الحكم وحينئذ لا يمكنه تحقيق نسبة مريحة تمكنه من فرض نفسه كصيغة جديدة للحكم في عراق الغد. هذا اذا اعتبرنا الانتخابات مصدرا لشرعية أي نظام سياسي في العراق. ولا اعتقد ثمة من يلجأ الى القوة لفرض صيغة معينة من الحكم، حتى وان قلنا ان الولاية مجعولة شرعا للفقيه مما يبرر استخدام القوة والعنف لتثبيت اركان الحكم الديني، لان البيعة او الانتخابات في العصر الحديث التي هي شرط لفعلية حكومة الفقيه وبسط يده، لا توجد مؤشرات كافية على فوز الحكم الثيوقراطي لولاية الفقيه بها.

كما ان الثقافة العرفانية في ايران تكاد تطغى على الثقافة الدينية، وهذا النمط من الثقافة يعتمد عادة على التجربة الدينية للعرفاء وعلى تأويل النصوص. وهي ثقافة متشربة في نفوس الايرانيين ولها امتدادات تاريخية. فنظرية الانسان الكامل مثلا نظرية فارسية ساسانية، كانت ترى الملك انسانا كاملا يتوسط العلاقة بين الرب وعباده. وقد انعكست نظرية الانسان الكامل في فهم الفرس للائمة من ال الرسول. فالثقافة الايرانية لها نظريات في الامام ليس لها مصداقية واضحة في الثقافة الشيعية العراقية. فمثلا اسناد الدور الوجودي للامام، وان الامام يقع في سلسلة علل الوجود، يكاد يكون ثقافة ايرانية صرفة. اما في الوسط الثقافي الشيعي العراقي فان الائمة اناس اجتباهم الله تعالى ليكونوا قدوة في سلوكهم وفهمهم للاسلام، ولم يخرجوا الامام يوما من طوره

البشري. فالثقافة الايرانية يمكنها استيعاب نظرية الفقيه وكونه منصّبا من قبل الامام للقيمومة على الشعب وله ما للامام من ولاية مطلقة، اذ هذا اللون من الفكر ليس غريبا عليهم. الا ان هذا الامر مازال الغازا وطلاسم بالنسبة للثقافة الشيعية العراقية.

والشيء الثالث ان نظرية ولاية الفقيه في الحكم تبقى مجرد نظرية لها من يؤيدها علميا وهناك ايضا من يرفض ولاية الفقيه الا في حدود ضيقة جدا. بل ان المنظّر الفقهي الاول لنظرية ولاية الفقيه الشيخ حسين علي منتظري تراجع هو الآخر عن القول بولاية الفقيه المطلقة، ويؤكد في جوابه على سؤال موجه له (ما هو الدليل على نفي ولاية الفقيه المطلقة): يجيب: ان نفي ولاية الفقيه المطلقة لا يحتاج الى دليل، لان الاصل عدم ولايته الا بدليل. ويضيف: انه لم يجد دليلا واحدا من الكتاب او السنة يدل على الولاية المطلقة للفقيه. وغاية ما يذهب اليه الشيخ المنتظري هو اشتراط الفقاهة في الحاكم الاسلامي. وهو غير ولا ية الفقيه ايضا[1].

اذاً يمكن مناقشة نظرية ولاية الفقيه كصيغة للحكم الاسلامي المفترض كما هي عليه في ايران او التي ينادي بها بعض الاطراف في العراق (ولو بشكل مكثف جدا لا يتجاوز الاشارة) على مستويين: المستوى النظري والمستوى العملي. اما على المستوى

---

(١) السؤال الموجهة للشيخ المنتظري من المشهورات ويحتفظ الكاتب بنسخة منه.

النظري فان ولاية الفقيه المطلقة لم تحض بدليل شرعي صريح من الكتاب او السنة الشريفة، وقد ناقش الفقهاء في عمدة الدليل اللفظي وهي الروايات. واما الادلة العقلية المزعومة في المقام فان مسألة ولاية الفقيه ليست من شؤون العقل، بل هي ولاية مجعولة شرعا وتحتاج الى دليل شرعي يؤكدها. اذ ليس لاي شخص ولاية على احد، وانما تنحصر الولاية بالله تعالى، الا انه (جل وعلى) جعل الولاية للرسول وجعلها واسعة حتى صار الرسول اولى بالمؤمنين من انفسهم: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾[1]. واما الانتقال بهذا المستوى من الولاية لغير الرسول فيحتاج الى دليل صريح يتكافئ معها. والغريب ان القرآن الكريم لم يصرح بها، رغم خطورة مسألة ولاية الفقيه واهميتها ودورها، بحيث يرى القائلون بها كما لدى الخميني انتقال نفس صلاحيات الرسول الى الفقيه، فهل يعقل ان يبقي الله الناس حيارى في مسألة ولاية الفقيه وهي بهذا المستوى من الخطورة؟ واذا كانت من شؤون الرسول فاين هي الاحاديث النبوية الصحيحة بهذا الصدد؟ او اين هي روايات ائمة اهل البيت الذين يفترض بهم ان يبينوا هذا الامر بشكل واضح ومفصل بعد ان اعتادت الامة على وجود الامام والاستظلال بقيادته، فكيف يهمل الامام هذه المسألة بالذات وهى على هذا المستوى من الخطورة؟ والملاحظ ان جميع ما ذكر من

---

(١) سورة الاحزاب، الاية ٦. وهناك تفسير اخر للاية يصرفها عن المعنى المتعارف للولاية.

روايات للاستدلال على هذا الامر قد ناقش به الفقهاء، لقصور دلالتها. لانها ليست صريحة في مضمونها بل ولا ظاهرة، اضافة الى ضعف سندها[1]، وغاية ما يدل اكثرها فعلى مسائل الاحكام الشرعية وقضايا الاستنباط ومعرفة الحلال والحرام ومعرفة كتاب الله. او التصدي للقضاء بين الناس على اساس ما بأيدهم من احكام شرعية، او الاشادة بالعلماء ودورهم ومسؤوليتهم بالنسبة للشريعة.

ثم نعود لنقول ان مسالة ولاية الفقيه في غاية الحساسية لانها تعني نقل صلاحيات الرسول الى الفقيه الفرد فيكون وليا على دماء الناس واعراضهم واموالهم وله حق التصرف بها كما يتصرف بماله!! وهي اكثر المسائل خطورة بالنسبة لعموم الناس.

وقد مر انفا قول الشيخ حسين علي منتظري الذي يقول فيه لم اجد دليلا على ولاية الفقيه المطلقة في الكتاب او السنة. واما المنكرون لولاية الفقيه المطلقة فقد يكون جميع الفقهاء من الشيعة الامامية فضلا عن غيرهم ما عدى ثلة قليلة لا تتجاوز عدد الاصابع رغم اكتضاض القائمة باعلام الفقهاء من الشيعة ماضيا وحاضرا. وهذا دليل واضح على هشاشة هذه النظرية وعدم قدرتها على الصمود امام النقودات الموجهة اليها من قبل الفقهاء الاخرين. واذا لم تثبت الولاية بالدليل الشرعي ولم يثبت هذا القدر

(١) راجع كتاب ولاية الفقيه للشيخ حسين على المنتظري.

من الصلاحيات فان منصب الولاية سيكون خاضعا لارادة الشعب، أي ان الفقيه في صلاحياته يستمد شرعيته من الشعب، والشعب بدوره يخول الفقيه ما يراه مناسبا من الصلاحيات، وبالتالي لا يمكن ان يكون الفقيه الولي فوق ارادة الشعب ولا فوق القانون من باب اولى، وللشعب الحق في دعم ولايته او سلبها عنه. فمتى ما اعلن الشعب رفضه لولايته يصبح العقد المبرم بينه وبين الشعب بسبب الاستفتاء (البيعة) على ولايته لاغيا.

وتجدر الاشارة ان عدم القول بولاية الفقيه لا يعني اهمال الشريعة الاسلامية او التمرد على الدين او تعطيل الاحكام الشرعية او التخلي عن فريضة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر في جانبها التي تحتاج فيه الى القوة والقدرة على تطبيقها، وانما هي مسائل اخرى سنشير لها لاحقا. كما ان تطبيق الشريعة او قيام حكم اسلامي لا يتوقف على وجود شخص الفقيه في الحكم او فعلية ولايته بل يكفي الالتزام بالراي الفقهي في المسائل التي تحتاج الى رأي الفقيه. أي ليست هناك ملازمة بين تطبيق الشريعة الاسلامية ووجود الفقيه على رأس السلطة. وليس هناك ما يضمن تطبيق الشريعة وبالتالي تحقيق سعادة العباد التي هي الغاية من الشريعة في ظل ولاية الفقيه، بل ربما يحدث العكس او يحدث نفور من الدين بسبب بعض الممارسات الولائية.

واما على المستوى العملي فيمكن مناقشة ولاية الفقيه في مسألة

الصلاحيات التي يتمتع بها الفقيه كنائب عن الامام الذي هو بدوره نائب عن النبي. ومسألة التلازم بين الولاية والاستبداد كما يفهمه الفكر السياسي الحديث، والتلازم بين الولاية والقيمومة على الناس.

صلاحيات الولي الفقيه في الحكم

تشترك جميع الحكومات الثيوقراطية او الحكومات الدينية في نسبة الحاكم الاعلى، سواء كان ملكا، رئيسا، او رجل دين، الى الارادة الالهية. فالبعض يعتقد (كما هو الحال في الحكومات السائدة في القرون الوسطى) ان تعيين الحاكم يأتي طبقا للارادة الالهية، ويكون الواسطة بين الله وعباده. وهو ظل الله ويتمتع بسلطات تشبه سلطات الاله، فلا يحاسب على فعل او ممارسة، ولا يخضع لاي مسائلة قانونية. كما يرى البعض ان ذلك يحصل له بعد اختياره وتنصيبه حاكما أعلى للبلاد وليس ابتداء، لكن النتيجة واحدة. ولا شك ان صلاحيات هذا النمط من الملوك يختلف عن صلاحيات غيره من الحكام، فحصانة الاول ذاتية وقد تصل حد القداسة المطلقة، وبالتالي يتم التعامل معه على اساس العصمة او شبهها، فلا يأتيه الباطل من بين يده او من خلفه!، وله حق التدخل في كل شيء، وهو مطلق اليد في سلطاته فيكون فوق القانون وفوق العقل وفوق الارادة العامة للناس. وتصور عندما يشعر الانسان انه ممثل للاله في ارضه، ويتمتع بصلاحيات تفوق صلاحيات القانون كيف يتصرف

في مملكته؟ ويكفي شاهدا تاريخ القرون الوسطى في اوربا.

وتقع على عاتق مؤيديه وبطانته تبرير ممارساته وافعاله ونسبتها الى الارادة الالهية، للحيلولة دون التمرد عليه، او نقده او محاسبته. وغالبا ما يقوم رجال الدين المزيفون بهذا العمل، من اجل نتيجة مزدوجة، كسب ودّ الحاكم العام من جهة وتخدير الشعب من جهة اخرى.

ويمكن ان تكون حكومات قداما ملوك الفرس نموذجا اخر للحكومات الثيوقراطية، التي تعتبر الملك انسانا كاملا، وواسطة بين الخالق والمخلوقين، وبواسطته فقط يمكن التوصل الى الباري تعالى. ونجد هذا النمط من التفكير لدى بعض الاتجاهات العرفانية التي ترى الرسول والائمة مصداقا للانسان الكامل وكل منهم يقع في سلسلة علل الوجود، وبالتلي فلا يقتصر دور الامام الغائب - مثلا ـ على السياسة او الاجتماع او التبليغ وتفسير القرآن - كما هو المعروف عن دور الرسل والانبياء في المنطق القرآني ـ وانما له دور وجودي ايضا[1]، ويقع ضمن سلسلة علل الوجود وله اضافة الى ولايته التشريعية ولاية تكوينة. فعندما يكون الفقيه الولي نائبا للامام بهذه المواصفات، فلا شك ان له نحو من انحاء الولاية وهي الولاية على الامة، او القيمومة على امور المسلمين. وهو تعبير اخر عن الحكم الثيوقراطي، كما يرى ذلك الفكر السياسي الحديث، الا

(١) انظر مؤلفات الشيخ جوادي املي.

انه يعتمد منهجا خاصا في التنظير. من هنا نلاحظ ثمة مشتركات واضحة بين الحكومات الثيوقراطية الدينية، ابرزها تمثيل الارادة الالهية والقيمومة على الشعوب.

كان مفهوم ولاية الفقيه في زمان الامام الخميني لا يتعدى التنسيق بين السلطات الثلاثة: التشريعية والتنفيذية والقضائية في البلاد، واما قيادته العام للقوات المسلحة فكانت بموجب القانون وليست مترشحة عن ولايته الفقهية، وبالتلي فالولي الفقيه كما يصرح هو في خطابه خاضعا للقانون ولايمكنه التعالي عليه (لاحكومة لفرد من الافراد، لا الفقيه ولا غير الفقيه، والجميع يعمل في ظل القانون وينفذونه، والجميع يطبق القانون، الفقيه وغير الفقيه)[1] رغم ان هذا النمط من الفهم لولاية الفقيه يخالف قناعاته المدونه في كتبه الفقهية والتي يرى فيها (كما صرح بذلك في رده على خامنئي الذي قدم في خطبة صلاة الجمعة في حينها فهما متواضعا لمعنى الولاية، او ما هو مذكور في كتاب البيع) ان للفقيه في ولايته المطلقة ما للامام التي هي نفس ولاية الرسول (ص). الا انه من ناحية سياسية كان يرى ان الولاية تعني تدبير الامور والتنسيق بين السلطات الثلاثة كما ينص على ذلك دستور الجمهورية الايرانية[2] ويؤكد: (حكومة لاسلام حكومة القانون، والحاكمية منحصرة بالله. والقانون هو امر الله وحكمه. القانون في

---

(١) اسلام ناب در كلام امام خميني، بالفارسية، ص ١١١.

(٢) انظر: مادة ولاية الفقيه في دستور الجمهورية الاسلامية، الطبعة الاولى.

الاسلام يحكم كل فـرد .... الجميـع ابتـداء مـن الرسـول الاكـرم (ص) الى خلفائه والى الافراد جميعا هـم تـابعون للقـانون مـا بقـي الـدهر)[١]. ويقـول ايـضا: (الحكـم في الاسـلام يعنـي القـانون، والقانون هو الحاكم وحده في المجتمع. وعندما منحت صلاحيات محدودة للرسول الاكرم(ص) والولاة فانها صلاحيات من قبل الله . فكلما اراد الرسول بيان امر ابلاغ حكم كان ذلك تطبيقـا للقـانون الالهي. ذلك القانون الذي لا بد من اتباعه مـن غـير اسـتثناء)[٢] . لكن بعد وفاة الخميني اضيف الى الولاية الواردة في الدسـتور قيـد (المطلقة) لتكون (ولاية الفقيه المطلقـة) دعـما لموقـع الـولي الفقيـه خامنئي، الذي كان يشكو من ضعف مؤهلاتـه الاجتهاديـة، التـي هي الاساس في تولي منصب الولاية، وتقوية موقعه في السلطة امام منافسيه واخضاع الجميع لارادته الولائيـة، فاصـبح الـولي الفقيـه (بموجب الاطلاق في ولايته) فوق القانون، ولايمكن للاخـير ان يقيد سلطاته المطلقة في الحكـم. وقـد اثـارت هـذه العمليـة لغطـا واسعا باعتبارها تلاعبـا في في مـواد الدسـتور الـذي يعكـس ارادة الشعب ولا يمكن التلاعب بفقراتـه الا مـن خـلال اسـتفتاء عـام يبدي الشعب فيه رأيه. وما دام الدستور يمثل قناعـة الـشعب لـذا فان أي اضافة او حذف لأي فقرة فيه تتوقف على موافقـة الـشعب

---

(١) الخميني، الامام روح الله، الامام الخميني وولاية الفقيه، ص٥٧، نقلا عن مجلة التوحيد، العدد: ٩٧، ص ٥٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ١١٢.

من خلال استفتاء عام. الا ان هذا القيد، الذي يختزن صلاحيات هائلة ويؤثر على موازين القوى في البلاد، قد اضيف الى مواد الدستور من غير استفتاء عام. وبالتلي فان هذا القيد ما زال يفتقر الى الشرعية في نظر الشعب الذي خول الفقيه صلاحياته في الحكم.

ولسنا بصدد نقد الوضع الايراني او تقيم الشخصيات الايرانية، لاننا غير معنيين بذلك، وانما ذكرت بعض الاسماء للاستشهاد باعتبار ان نظرية ولاية الفقيه كنظام حكم لم يطبق في أي بلد اخر عدا ايران. ثم ان لكل بلاد خصوصياته، ولنا في العراق من المشاغل ما يغنينا عن التفكير بمشاكل وازمات الاخرين خارج حدودنا، ولمشاكلنا وازماتنا وتحدياتنا اسباب وظروف خاصة تختلف عن ظروف الشعوب الاخرى. وقد تقدمت الاشارة ثمة من يدعو الى استنساخ تجربة الحكم في ايران او تطبيق نظرية ولاية الفقيه في العراق، ونحن ايضا نرى من الواجب ان نبدي وجهة نظرنا حول الموضوع وفق الظرف الذي يعيشه العراق، وفي ضوء التجربة العملية للحكم الديني الايراني، انطلاقا من واجبنا الوطني والديني، وليس لدينا أية حساسية او ردة فعل تجاه الاخرين، وانما نهدف الى رؤية موضوعية تتناول التجرية على المستويين النظري والعملي، وان كانت الدراسة لا تسمح الا باشارات مكثفة جدا. غير انها تفي بالحد الادنى لتكوين رؤية عامة عن الموضع وفهم خصوصياته ومداخلاته. ونشير هنا الى صلاحيات الولي الفقيه في ظل الولاية المطلقة:

١ ـ الولي الفقيه فوق القانون:

فليس من حق الدستور او القوانين الاخرى تقييد صلاحيات او تحديد سلطات الولي الفقيه بينما يتمكن الفقيه فرض ارادته على القانون، او تعطيله. او تعطيل قرارات القضاء، او عدم الموافقة على قانون صوّت عليه البرلمان، او عدم السماح للبرلمان مناقشة بعض الموضوعات، كما حصل في ايران عندما طلب الولي الفقيه من اعضاء البرلمان عدم مناقشة قانون حرية الصحافة، رغم رغبتهم الملحة لمناقشته بل والتصويت عليه باعتباره احد الموضوعات التي دافع عنها الدستور بشدة.

لكن لنا ان نتساءل، كيف يكون الفقيه فوق القانون، وما هو المبرر لذلك؟ أليس الشعب وراء شرعية الفقيه، وشرعية الدستور في آن واحد؟ فهل تم استفتاء الشعب في تخويل الفقيه هذا القدر من السلطات المطلقة؟

ثم ما معنى الاطلاق في الحكم؟ أليس هو الاستبداد في الحكم كما مر في تعريف الاستبداد انفا؟

ربما يقال ان تقوى الفقيه وعدالته تحولان دون استبداده، او الانسياق وراء رغباته الشخصية.

وهذا كلام لا يخلو من رومانسبة حالمه، اذ كيف يتجرد الانسان عن خصوصياته؟ وهل هناك انسان غير متحيز؟ وهل يمكن الولي الفقيه ان لا يتحيز لانصاره ضد خصومه؟ وما زال

المشهد السياسي الايراني ماثلا امامنا بكل تناقضاته وتجاذباتها التي يدخل الولي الفقيه فيها طرفا مؤثرا جدا[١] .

وهل الولي الفقيه معصوم كي لا يخطأ؟ فلماذا لا يخضع لمسائلة الشعب والقانون؟ ام انك تقول انه مجتهد وللمجتهد اذا اخطأ حسنة واذا اصاب حسنتان! وهل المسألة مسألة شخصية كي نلجأ الى هذا القول ام انه مصير شعب ومستقبل بلاد، فكيف يترك امر بهذا القدر من الخطورة الى انسان واحد يفعل ما يشاء ولا يمكن محاسبته او مسائلته، وبات الوضع الان بحاجة الى قدر هائل من ذوي الاختصاصات كي تستقيم الامور؟.

لكن الموضوعية تقتضي ان نشير الى بعض ايجابيات ولاية الفقيه المطلقة، وهي القدرة على تجاوز ارادة المتحجرين من رجال الدين، ممن عجزوا عن فقه الشريعة بشكل يتناسب مع متطلبات العصر والزمان، فيكون للفقيه الحق في تعطيل الاحكام الاولية باحكام ثانوية، كما حصل بالنسبة لمسألة تغيير حكم الحدود والتعزيرات في ايران استجابة للضغوط الدولية، باعتبار ان الرجم والجلد، كما هو في القضاء الاسلامي، عمل غير انساني ولا يتفق مع لوائح حقوق الانسان، فتوقف العمل بهذه الاحكام بموجب الاحكام الولائية للولي الفقيه. ولا شك ان هذه ميزة ايجابية، لكن

---

(١) كانحياز الولي الفقيه خامنئي الى جانب الرئيس احمدي نجاد ضد الاصلاحيين بزعامة حسين موسوي في انتخابات حزيران ٢٠٠٩م.

يمكن من خلال فهم الشريعة والواقع التاريخي لتشريع الاحكام الشرعية ومناسبات الحكم والموضع، تقديم فهم اخر للاحكام لانحتاج معه الى ولاية الفقيه المطلقة. لان الفقيه بعمله هذا قدم حلا عمليا لمعضلة من الممكن الوصول اليه بشيء من التدبر في احكام الله واياته. والا ففي امثلة اخرى تبقى الممارسة خاطئة وان كانت مبررة من قبل الولي الفقيه.

او بالنسبة الى مسالة الاموال الربوية الحرام التي تتقاضاها البنوك في ايران من الفوائد الربوية المفروضة على القروض، فان الولي الفقيه يقوم في نهاية كل عام بتحليل تلك الاموال عبر امتلاكها ومن ثم ارجاعها الى البنوك!!! فتكون حلالا بعد ان كانت اموالا ربوية محرمة!!!، علما ان معدل الفوائد المفروضة على القروض في البنوك الايرانية يتجاوز الـ ٣٠/ [1].

كما ان الامام الخميني في حينه اصدر بعض الاحكام الولائية وعطل العمل باحكام الاولية لها.

---

(١) هذه المعلومة اطلعني عليها احد مدراء البنوك الايرانية حينما دار بيننا نقاش حول شرعية الفوائد الربوية المأخوذه على القروض، وعن مدى انطباق عنوان الربا عليها من خلال ابرام عقد جعالة بين البنك والمشتري بدلا من عقد القرض. وقد افادني بهذه المعلومة بعدما اتفق معي على ان عقد الجعالة لا يغير من المعاملة الربوية شيء وان الفائدة المأخوذة فائدة ربوية بلاشك الا ان الولي الفقيه يقوم بتحليل هذه الاموال في نهاية كل عام!!.

٢ ـ الولي الفقيه فوق الارادة العامة وله القيمومة على الشعب:

كما ان الفقيه فوق القانون فهو ايضا فوق الارادة العامة وله قيمومة على الشعب ووصي على الناس جميعا. أي ليست هناك ارادة فوق ارادة الفقيه وانما كل شيء يعود اليه، بما في ذلك قرار تعين رئيس الجمهورية المنتخب من قبل الشعب، أي ان انتخاب الشعب لرئيس الجمهورية لا يعني شيئا ما لم تتم موافقة الولي الفقيه عليه. بل وله حق اعفاء أي شخص من منصبه الحكومي، بما في ذلك رؤوساء السلطات الثلاثة. فضلا عن قيمومته على كافة ابناء الشعب. وتعني القيمومة كما فسرها فقهاء السلطة بما فيهم جوادي املي ومصباح يزدي ومحمد يزدي ومشكيني وجنتي وغيرهما، هو ان الشعب قاصر ومثله في حاجته الى التدبير والرعاية مثل الطفل الذي يحتاج الى تدبير ورعاية، وهذا هو مفهوم الولاية في نظر هؤلاء!. وجاء التصريح بمفهوم الولاية المطلقة بعد لغط كثير اثاره وجود الاصلاحيين في السلطة وخلال فترة حرية الصحافة. فانبرى هؤلاء الفقهاء الى بيان معنى الولاية المطلقة ومعنى القيمومة التي هي روح الولاية. فاوضحوا ان الشعب يعامل معاملة القاصرين، وهم بحاجة مستمرة الى من يدبر ويدير امورهم، أي ان مفهوم الادارة والتنسيق الذي كان يفهم من معنى الولاية وكما يفهم ذلك ايضا من مواد الدستور اصبح وفقا لمنطق الولاية المطقة يعني امرا اخر اكثر سعة حتى يصل الى اختزال الشعب الى طفل لا بد له من قيم يدير اموره كغيره من القاصرين.

أي كما ان الطفل والقاصر لا يحسن التصرف فيكون والده او من ينوب عنه قيما على تصرفاته كذلك الشعب بكل طاقاته العلمية بما فيهم الاساتذة والاكاديميين والعلماء والفنيين والمفكرين والمثقفين والفقهاء الاخرين و... هم كالطفل بحاجة ماسة الى قيم على تصرفاتهم سيما السياسية منها. وكما ليس للطفل حق الاعتراض على الولي او لا يؤخذ برأيه كذلك ليس للشعب حق الاعتراض على الولي او ابداء رأي مخالف لارادته. لان الاول قاصر والثاني عاقل، مدير، مدبر.

ولا شك ان هذا النمط من الفهم يعد انتهاكا صارخا لكرامة الشعب والانسان وفق المنطق السياسي الحديث ولا يمكن استيعابه وتحمله من قبل كثير من الشيعة في العراق فضلا عن غيره. فهل يعقل ان تلغى ارادة الشعب ويكون تابعا في تطلعاته وآمله لارادة فرد واحد لا يختلف عن غيره من افراد الشعب الا بقدرته على استنباط الاحكام الشرعية. وهل استنباط الاحكام الا تخصص كغيره من التخصصات لا يمنح صاحبه أي بعد اخر خارج دائرة تخصصه فكيف تكون له الولاية على كل التخصصات الاخرى وعلى كل افراد الشعب؟

وحتى الانسان المعصوم هناك جدل حول دائرة عصمته بين المسلمين هل هي مختصة بالتبليغ ام تتعداها الى غيره من التصرفات الاخرى؟ وهل هذا ممكن ام ممتنع وفقا للمنطق القرآني؟ علما ان

المعصوم انسان اجتباه الله تعالى دون خلقه، فكيف بانسان عادي، كل ما لديه من سلطة مستمدة من الشعب؟

ثم كيف سيتصرف اصحاب الكفاءات العلمية في ظل هذا النمط من الفهم الذي يمتهن كرامتهم، ويختزلهم دون ارادتهم الى مجرد دمى يتصرف بها الفقيه كيف يشاء، اذ عندما تكون للفقيه نفس المستوى من ولاية الرسول فسيكون الفقيه كالرسول اولى بالمؤمنين من انفسهم فله حق التصرف في اموالهم واعراضهم ونفوسهم ودمائهم.

واذا كانت ارادة الفقيه فوق الارادة العامة فهذا يعني مصادرة الراي الآخر ومنع أي معارضة تتمحور على نقد الولي الفقيه، وبالتالي فان ولاية الفقيه لا تقوم الا على سحق ارادة الشعب وامتهان كرامته. ولنا ان نتساءل ماذا لو كانت المعارضة (كما في ايران الان) تضم عددا من الفقهاء، فهل يعتبر عملها خروجا عن طاعة الله ورسوله لمعارضتهم الفقيه ونقده في تصرفاته البشرية؟

يجيب فقهاء السلطة بان الراد عليهم (على الولي الفقيه) كالراد علينا (أي على الائمة). والراد علينا كالراد على الله وهو على حد الشرك بالله. (كما في الحديث المروي عن الائمة)[1]. وبالتالي فان ارادة الفقيه وفقا لهذا المنطلق هي ارادة الهية يتسم كل تحد لها بالكفر والخروج على ارادة الله تعالى. هكذا يصورونها، وهذا هو الاستبداد

(١) الشيخ الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج١، ص ٦٧، الحديث: ١٠.

الديني الذي حذر منه رواد الاصلاح الديني كـالكواكبي والنـائيني وغيرهم من الفقهاء والمفكرين كما تقدم، اذ قالوا: الاستبداد الـديني اخطر من الاستبداد السياسي. وهو، أي الاسـتبداد الـديني (اخطـر قوى الاستبداد ويصعب علاجه الى حد الامتناع) بل ان (الاسـتبداد السياسي متولد من الاستبداد الديني). وهذا يؤكـد ان ولايـة الفقيـه المطلقة هي استبداد مركب يتداخل فيه الاستبداد السياس بالـديني، بل اخطر منهما لانه يتحصن وراء شرعية الولاية الموروثة عن الامـام الذي ورثها عن الرسول الذي جعل الله له الولاية عـلى النـاس دون خلقه لاعتبارات موضوعية ترتبط بالوضع آنئذ.

العراق وخيار الحكم الديني

بعد هذا الاستعراض المكثف لمبادئ ولايـة الفقيـه واسـلوب الحكومة الدينية الثيوقراطية لنا ان نسأل عـن مـدى صـلاحية هـذا النموذج السياسي لعراق المستقبل في ظل التحديات الكبـيرة التـي تحيط به؟. ونؤكد ثانيـة ان رفـض حكومـة ولايـة الفقيـه لا يعنـي تعطيل الشريعة او التمرد على الدين او رفض تدخل رجـل الـدين في السياسة، لان النظام الـسياسي الاسـلامي لا ينحـصر في نظريـة ولاية الفقيه، وليست هي الصيغة الوحيدة المقترحة من قبل الفكـر الاسلامي، بل ان خلو مصادر التشريع مـن وجـود صـيغة محـددة يسمح بهامش واسع من الحرية لاختيار ماهو مناسب للحكم وفق المتغيرات الزمكانية والتحديات الراهنة.

كما نؤكد اننا بصدد مناقشة الافكار وليس الافراد، ونبحث عن النظام الافضل الذي يستوعب تناقضات الوضع في العراق.

فولاية الفقيه وفق النموذج الايراني المنتخب من قبل الشعب نفسه تتصف، اذا تحلينا بالموضوعية وتخلينا عن منطق التبرير الايدولوجي المزمن لدى المذاهب والاديان والاحزاب السياسية، بانه نظام استبدادي الا انه استبداد مشرعن حاول فقهاء السلطة التنظير له من زاوية فقهية. والا فان التفرد بالسلطة وعدم الخضوع للقانون والتعالي على ارادة الشعب، كلها خصائص ينفرد بها الحاكم المستبد، وليس بين الفقهاء من هو منصوص على عصمته كي تكون العصمة مبررة لممارساته الولائية. بل ان الاستبداد ليس الا تكريس الصفات المذكورة. اضافة الا ان الارتكاز الى ولاية الفقيه يعني الاقتصار على رؤى ومتبنيات فقيه واحد، والتأكيد على فهم واحد للدين، ونمط واحد من التفكير العقيدي، أي ان ولاية الفقيه تعني اقصاء لكل الاراء الفقهية الاخرى. وهذه المواصفات لا تتمكن من استيعاب التحديات الراهنه وبالتالي الاصطدام بها فتتحول الى انقسامات حادة داخل الصف الواحد، ومآزق دينية سياسية تعقد الوضع العام في البلد.

ثم ان استقلال السلطات الثلاثة الذي يحلم به الشعب يبقى استقلالا شكليا في ظل حكومة ولاية الفقيه لوجود سلطة أعلى من القانون والدستور تخضع لها تلك السلطات، مما يضطرها لمالأتها

ومحاباتها وعدم التقاطع معهـا. اضـافة الى انعـدام الحريـة الحقيقـة وحرية التعبير، كما هو الحال في ايران التي اغلقت جميـع الـصحف والمجلات ماعدا الصحف والمجلات المؤيدة لحكومة ولاية الفقيـه والتي لا تمارس النقد وانما تتصف دائـما بخطاباتهـا الايديولوجيـة المحرضة ضد أي منحى اصلاحي او تحرري. وبالتالي لا يمكـن ان تكون ولاية الفقيـه خيـارا للـشعب العراقـي مـادام هـذا الـشعب يرفض الاستبداد ولا يريد العودة اليه، وينشد الحرية والاستقلال.

ثم كيف نوحد فئات الشعب العراقي التـي تـشظت بتـشظي المعارضة والمتبنيات الفكريـة والعقائديـة؟ وكيـف نوحـد الـشيعة فضلا عن غيرهم من المسلمين والاديان الاخرى على صيغة ولايـة الفقيه؟

واذا تمكنت حكومة ولاية الفقيـه مـن اجتيـاز كـل العقبـات وصولا الى السلطة فهل نأمن ثمة من ينادي بتبعية ولاية العراق الى الولاية الشرعية المتمثلة في ايران، بحجة عدم جواز قيام ولايتين في عرض واحد؟. وهـذا يعنـي دخـول العـراق في حقبـة اسـتعمارية جديدة ما عدا الاحتلال الذي بات يضيق الخناق عـلى كـل مرافـئ الحياة؟

ان ما يعتقده البعض بسلامة حكومة ولاية الفقيه وضرورتهـا في آن واحد، لا شك ان منطلقهم منطلـق دينـي الا انـه يعكـس في الوقت ذاته تدينا بسيطا سـاذجا لايعـي سـلبيات هـذا اللـون مـن

الحكم، ولا يعي ايضا مدى انسجام هذه الصيغة مع الوضع الراهن للعراق وشعبه. وانا على يقين ان هذا النمط من الناس يقلقهم الدين والانصياع الى شريعة سيد المرسلين، لكن ذلك لا يتلازم مع حكومة ولاية الفقيه وثمة صيغ اخرى تحفظ للشريعة مكانتها.

رجل الدين والسلطة

اذا تعذر تطبيق نظرية ولاية الفقيه في العراق لاي سبب من الاسباب، فهل يؤثر سلبا على امكانية ممارسة الحكم من قبل رجال الدين؟ وماهي الصيغة السياسة الممكنة. وهل ثمة ما يعيق عملهم السياسي او تسلم مناصب سياسية رفيعة في السلطة؟

والحقيقة ان الاختلاف في تحديد دور رجل الدين في الحياة حوّل المسألة الى اشكالية تعقد فهمها. فهل رجل الدين متخصص في العلوم الدينية وفقه الشريعة فقط؟ ام اضافة الى ذلك مسؤول عن تبليغ الاسلام ونشر القيم الاسلامية؟ وبمرور الايام برزت اسئلة اخرى عن دور رجل الدين في السياسة والحكم حتى تبلورت في اخر المطاف بنظرية ولاية الفقيه التي تعطي الفقيه دورا واسعا في الحكم، بعد ان جلعته وصيا على الامة .

وفق المنطق القرآني يبقى التفقه في الدين وتبليغ الاسلام وتعريف الناس بمسائل الحلال والحرام هو المسؤولية الاساسية لعلماء الدين قال تعالى: ﴿ **وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلا نَفَرَ**

مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾[١].. بل حذر القرآن ايضا من التمادي في طاعة رجال الدين كي لا تتحول الطاعة العمياء لهم الى عبادة مرفوضة من قبل الله تعالى، وهنا يذكرنا القرآن برجال دين ينتمون الى ديانات اخرى، يقول تعالى:

﴿ **اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِنْ دُونِ الله وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ** ﴾[٢]، أي ان العلاقة بين رجل الدين والامة ينبغي ان تكون خاضعة للقيم الدينية، ولا تتجاوز حدود العلاقة بين الانسان واي متخصص في أي علم من العلوم. غير ان تطور المجتمعات وتعيقد اساليب الحياة وكثرة التحديات ضغط باتجاه تطوير رجل الدين لاساليبه العملية فتحول الى مؤسسة، ومن ثم حزب، واخيرا سلطة سياسية. كما انه استقل في مرجعياته السياسية والفكرية وصار المرجع الديني اكثر من كونه الاعلم في مسائل الحلال والحرام، او متخصص في قضايا الفقه والشريعة ومعرفة الاحكام الشرعية بل تعدى دوره الفتوى واستلام الحقوق الشرعية، وصار الشيعة بسبب الاقصاء المستمر لهم من قبل الحكومات التي توالت على العراق ينظرون الى المرجع الديني على اساس انه القائد الحقيقي الذي بيده مصير الشيعة والتشيع، وكلها صيغ استحدثت بمرور الايام. وعندما تعددت ادوار رجل الدين ألتبس الامر على عامة

---

(١) سورة التوبة، الاية: ١٢٢.

(٢) سورة التوبة، الاية: ٣١.

الناس وحصل الانقسام حول شرعية ممارساته لادوار خارج اطار مؤسسته الدينية وعمله التخصصي والتبليغي. لكن رغم ذلك كله ليس هناك تعارض بين ممارسة رجل الدين لمهنته الدينية وممارسته لادوار سياسية خارج اطار المؤسسة الدينية، لكن ينبغي ان يمارس دوره السياسي بصفته الشخصية، لا بصفته وصيا على الشعب.

وما دامت المسألة خاضعة للاجتهاد فان أي دور لرجل الدين يمكنه التوفر على غطاء شرعي، وبالتالي فليس هناك مايمنع عمله في السياسة او يمارس دورا في السلطة لكن بصفته الشخصية. وقد تسنم السيد هبة الدين الشهرستاني منصب وزير التربية في العهد الملكي في العراق وكذلك كان السيد حسن مدرس والسيد ابو القاسم كاشاني من البرلمانيين النشطين في ايران، وكل الرجال الثلاثة من منتسبي المؤسسة الدينية، كما شارك رجال دين شيعة في بعض مناصب الدولة الصفوية في ايران، وهم اليوم يحكمون في ايران، وبعض المناصب الحكومية في افغانستان. وهذا امر اخر يختلف بشكل جذري عن ولاية الفقيه، لان ولاية الفقيه تعني تكريس السلطات الشرعية والقانونية ورفض المعارضة والنقد مع دعوى القيمومة والولاية والوصايا على الشعب. وعندما تكون ولاية الفقيه امتدادا لولاية الائمة، التي هي امتداد لولاية الرسول، فستتحد ارادة الفقيه وارادة الله تعالى، لهذا كان الشائع في ايران ان القوانين تكتسب شرعيتها وبالتالي تكون ملزمة شرعا من انتسابها الى الفقيه. أي ان القانون، بعد مصادقة الولي الفقيه عليه ولو

بالواسطة، يصبح امتثاله واجبا شرعا ومخالفته مخالفة شرعية بما فيها قوانين المرور، أي المخالف سيرتكب مخالفة شرعية يستحق عليها العقاب يوم القيامة! اضافة الى المخالفة القانونية التي يستحق عليها عقوبة قانونية في الدنيا. وكثيرا ما يكون القيم على تطبيق القانون في دوائر الدولة رجل غير ملتزم فيعكس صورة سيئة عن الحكم الاسلامي في ظل ولاية الفقيه، اذ ليس لاحد الحق في نقد الرجل او محاسبته بل يجب طاعته ما دام يعمل في حكومة ولاية الفقيه. وقد عانى الناس كثيرا من هذه الحالة المزرية. فالاعتراض اذن ليس على ممارسة رجال الدين او علماء الدين للسلطة والحكم وانما الاعتراض على اعتقاده بالولاية والقيمومة على رقاب الناس، ورجوع الأمة إليه في كافة شؤونها وليس لاحد الاعتراض او النقد او المحاسبة. لكن نؤكد ربما للشعب الايراني قناعته الخاصة في قبول هذا النمط من الحكم والولاية الا ان ذلك لا ينسجم مع متبنيات الشعب العراقي: الفكرية والعقيدية والثقافية والاجتماعية والسياسية والدينية[1].

---

(١) الناس هناك تسلم لارادة السطلة، عن قناعة او غير قناعة، لكن هالني احد المعممين المحسوبين على المثقفين، كان يعتقد ان الغناء والموسيقى حرام مطلقا، لكن نفس الاغنية او القطعة الموسيقية لو بثت من الاذاعة الايرانية تصبح حلالا يجوز الاصغاء لها!!!. بهذه العقليات كان يزور الوعي، ويستحوذ على ارادة الطيبين من الشعب. والا ما الفرق بين الحالتين اذا كان الغناء او الموسيقى حلالا ام حراما؟ سواء بثت من اذاعة ايرانية او غير ايراينة. هذا النوع من الوعي يربط حلية وحرمية الاشياء بالولي الفقيه، وهنا مكمن الخطر.

خلاصة القول ان الكفاءة شرط في ممارسة رجل الدين للسياسية والحكم بل يمكنه المشاركة الجادة في العملية السياسية بصفته الشخصية لا بصفته وليا على الناس، أي يعمل شريطة ان لا يدعي الوصايا والنيابة عن الله، او يطالب بالحكم على اساس انه اولى الناس به ولا يحق لاحد ممارسة الحكم الا بئذنه.

نظريات اسلامية اخرى

وعندما تتلكأ الادلة النقلية والعقلية في اسعاف نظرية ولاية الفقيه بما فيها اجماع العلماء، او تحجم عن ذلك فثمة ادلة قرآنية تختزن امكانية واسعة لصياغة نظرية جديدة في الحكم. وهنا نلتقي بطيفيين من المنظرين: الطيف الاول الذي يذهب الى ان الحكم شأن بشري دنيوي لا يدخل ضمن اختصاص الاديان وانما هو تراكم للتجربة البشرية حسبما تقتضيه مصالحهم وظروفهم، كما ان دولة الرسول، في نظر هؤلاء، لا تكون مصداقا حقيقيا للدولة الحديثة، رغم ان المجتمع في عصر الرسول – كما يرى بعض الباحثين[1] ـ بلغ مستوى راقيا من النضج الاجتماعي، غير ان تلك الصيغة تنسجم مع مجتمع بسيط، ولا يمكن تطبيقها في ظل التعقيد الاجتماعي الحالي، ولا مانع من المحافظة على نفس القيم والمبادئ

(١) بلقزيز، عبد الاله، مفارقات في اشكالية الدين والسياسة، مجلة المستقبل العربي، العدد: ٢٢٣، ص ١٢٩.

الاسلامية[1]، بل يعتقد البعض ان المقارنة بين مجتمع المدينة والمجتمع الحضاري الراهن مقارنة لا تتوفر على مقومات كافية للعمل بها، لما بين المجتمعين من فوارق كبيرة جدا. وبالتلي يجد هؤلاء في اية الشورى ما يؤكد اهمال القرآن لمسألة الحكم.

واما الفصيل الآخر فيرى ثمة خطوط عريضة واضحة تدل على مسألة الحكم في الاسلام، بل ان جملة من الاحكام الشرعية يتوقف تطبيقها على وجود دولة اسلامية تراعي موازين الدين الحنيف وتوفر الاجواء المناسبة لتطبيق ما لا يمكن تطبيقه الا في ظل دولة ذات سيادة كاملة. الا ان هؤلاء يعتقدون ان امام المجتمع هامش واسع من الحرية لاختيار ما هو مناسب وفقا لظروفه الراهنه، وهؤلاء يرتكزون ايضا الى اية الشورى كمبدأ اساس لتبني شكل الحكم، فان قوله تعالى: ﴿ **وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ** ﴾[2] تختزن امكانية هائلة وتضع الانسان على مساحة واسعة من الحرية لاختيار الاصلح بل وعدم الجمود على صيغة محددة. لكن يبقى الارتكاز الى الشورى والتشاور مبدأ اساس في الحكم. فهم وان لم يؤكدوا القول الاول او يعتبروا الحكم شأنا بشريا كما في الطيف

---

(١) الغرباوي، ماجد، اشكاليات التجديد، سلسلة قضايا اسلامية معاصرة، ١٤٢١-٢٠٠١، بيروت، دار الهادي، ص ٥٨.

(٢) سورة الشورى، الاية: ٨٣.

الاول الا ان شكل الحكم يبقى شأنا بشرية خاضعا لطبيعة التحديات والظروف الاجتماعية والسياسية في البلاد. والملاحظ ان هذه الصيغة تتخلى عن منطق الوصايا المقوم لنظرية ولاية الفقيه وترفض الاستبداد بالسلطة والتفرد بالحكم. كما انها تعتمد الانتخاب بشكل تلقائي وتلتزم برأي الامة ما دامت تعتمد مبدأ الشورى في الحكم. وربما اغلب الاسلاميين اذا استثنينا انصار ولاية الفقيه المطلقة يتبنى هذا الشكل من الحكم، وان اختلفوا فيما بينهم بين من يرى وجوب تسليم زمام الحكم الى فقيه، لا من باب الولاية وانما من باب كونه الاقدر على ادارة الامور وتوفره على الفقاهة الذي هو شرط اساس في الحاكم. او من باب الولاية لكن لا بمعنى القيمومة وانما يكون الفقيه مشرفا ومديرا، كما لدى المنتظري الذي ناقش جميع الادلة اللفظية في باب ولاية الفقيه ثم ذهب الى وجوب تولي الفقيه للسلطة عقلا بعد ان اثبت وجوب قيام دولة اسلامية، الا انه بات الان لا يؤمن بالولاية المطلقة للفقيه، ويرى الولاية بمعنى الادارة والاشراف والتدبير. وكما في نظرية الشهيد محمد باقر الصدر (خلافة الانسان وشهادة الانبياء) التي كان يتبناها قبل تبنيه نظرية ولاية الفقيه. والمعروف عن الشهيد الصدر تبنيه نظرية الشورى في الفصل الاول من حياته خلال عمله داخل صفوف الحركة الاسلامية، ثم ذهب الى نظرية

خلافة الانسان وشهادة الانبياء، التي يفترض فيها ان يمثل الفقهاء دور الانبياء في الشهادة على الناس. ومن ثم تبنى نظرية ولاية الفقيه بعد قيام الدولة الاسلامية في ايران، مما يدل على عدم وجود تفصيلات كافية في مسألة الحكم في الاسلام تسمح بتبني صيغة محددة وبالتالي الدعوة بالويل والثبور لمن لا يؤمن بها كما هو الشعار المعروف (الموت لكل من يخالف او يعارض ولاية الفقيه)[١] المرفوع في ايران منذ بداية الثورة حتى الان. أي ان النظريات الاسلامية لنظام الحكم في الاسلام هي استجابات للواقع او صياغات املاها الواقع السياسي.

ثمة اشكالية تحوم حول الفكر الاسلامي تشكك في توافر الاسلام على تنظير متكامل لانظمة تحاكي الانظمة الحديثة في السياسة والاقتصاد والاجتماع و... وانما يتوفر الاسلام - كما يرى هؤلاء ـ على منظومة قيمية ومبادئ اخلاقية فقط، واما الانظمة

---

(١) دأب الشعب الايراني على ترديد شعار (مارك بر زد ولايت فقيه) في كل مناسبة سيما بعد الصلوات الخمسه وخصوصا في صلاة الجمعة والتظاهرات التي تخرج في مناسبات عديدة. والغريب ليس هناك احد (لا الفقيه ولا الولي الفقيه ولا احد من افراد السلطة او الشعب) يعارض او يعلن مخالفته لترديد هذا الشعار الذي ينسحب بشكل تلقائي على كل فقيه لا يؤمن وفق مبانية العلمية مبدأ ولاية الفقيه. وهو ابشع صور عدم الاعتراف بالرأي الآخر وان كان الآخر فقيها شيعيا اماميا. او هو الاستبداد الفكري والسياسي ذاته .

الحديثة فهي نتاج تجارب بشرية وتراكم فكري امتد لسنوات طويلة. أي ان الانظمة الحديثة هي ولادة بيئات اخرى، لم تسودها قيم الاسلام وان استفادت في بداية نهضتها من الفكر الاسلامي، الوافد اليها عبر بلاد المسلمين. لذا رغم الجهود التي بذلت من قبل المفكرين المسلمين للتنظير الى نظام اقتصادي او بنكي اسلامي، الا ان التجربة العملية، كما في ايران اثبتت، بعد مضي ربع قرن من التجربة الميدانية، ان هذه الانظمة لا يمكن التلاعب بها، او تصيرها انظمة اسلامية وفقا للصيغ الفقهية المتعارفة بين الفقهاء، فاطلاق عقد الجعالة على القروض البنكية – كما هو المعمول به في البنوك الايرانية مثلا ـ لتحليل الفوائد الباهضة على القروض لا يخرجها عن سمتها الربوية التي يهرب منها الفكر الاسلامي لوجود النهي القرآني. من هنا نجد ان أي تلاعب في النظام الاقتصادي المستعار من اجل اسلمته مثلا يؤدي الى خلل عميق يطفح على شكل ازمات اقتصادية خانقة، وقد تتعقد كثيرا عندما يراد اصلاحه او تلافيه لانه خروج عن اسس النظام من الاول فانتهى الى هذه النتيجة.

كما ان النظام السياسي والدولة الحديثة بمؤسساتها هو الآخر احد نتاجات الفكر الغربي، ثم اصبح فكرا بشريا يتمتع به الجميع على حد سواء، فاسلمته لا يخرجه عن حقيقته، اذ ليس هناك اضافة حقيقية. حتى بالنسبة الى ولاية الفقيه، كما هو النظام السياسي الايراني، فانها لا تعدوا كونها احد انماط الاستبداد السياسي، ما دامت تكرس جميع السلطات بيد الفقيه. فكون الفقيه على رأس

السلطة لا يخرج الحكم القائم عن صفة الاستبداد بالمنطق السياسي الحديث وان كان مستساغا لدى قسم من الناس. او كمصداق اوضح فان الجمهورية نتاج بيئة غير اسلامية، فعندما تبنت ايران النظام الجمهورية فان قيد (الاسلامية) الذي اضيف الى الجمهورية لتكون جمهورية اسلامية، لم يجعل النظام الجمهوري نظاما اسلاميا أي نتاج الفكر الاسلامي اوالبيئة الاسلامية، فيكون حينئذ في مقابل الانظمة الجمهوري الآخر، وانما تبقى صيغة الجمهورية كما هي في انتمائها البيئي والجغرافي. وهكذا بالنسبة الى الانظمة الحكومية والاجتماعية الاخرى.

ولما كانت هذه الانظمة ناجحة في ادائها وفقا للتجربة في دول اخرى (بل باتت مصداقية الدولة الحديثة تعتمد على مدى تطبيق هذه الانظمة) هذا من جهة، وعدم وجود نظام اسلامي بديل جاهز، فلماذا هذه المعاناة في اسلمة هذه الانظمة وبالتالي عرقلة عملها؟ا هل لكي نقول – كما يقول اصحاب هذا الراي ـ ان الاسلام يشتمل على نظام كامل شامل للحياة ومن جملتها نظام سياسي واخر اقتصادي؟!!!. ان غاية ما كتبه الفقه الاسلامي عن الشركات مثلا لم يتجاوز العشرين صفحة في احسن الاحوال(1)، فهل يكفي هذا المقدار لتسير عمل الشركات البسيطة القائمة اليوم عدا الشركات العملاقة والمتعددة الجنسيات التي تسجل ارباحا

---

(١) قانون الاصلاح الاقتصادي الذي وقعه الرئيس الامريكي اوباما قبل يومين لحماية المستهلك كان بـ ٢٤٠٠ صفحة !!!.

سنويا تتجاوز المليونات لتصل الى عدة مليارات، وقد يصل عدد العاملين بها اكثر من نفوس بعض الدول؟

من هنا نتفاجأ عندما طالب بعض رجال الدين العراقيين بعد سقوط الطاغوت في بغداد بان يكون العراق دولة اسلامية، فبدأ اول خطواته على هذا الطريق بأوامر صارمة دعت الى الزام المرأة بالحجاب وأمرت باطالة اللحى! للرجال ومهاجمة دور السينما واضرام النار في متاجر المشروبات الروحية، وصالونات الحلاقة. لكننا لحد الان لن نسمع عن هذا البعض انه طرح افكارا نظرية جديدة في السياسة او الاقتصاد نابعة من الاسلام لتكون نظرية اسلامية في جميع تفصيلاته، كي تصدق المقابلة بين النظرية الاسلامية والنظرية غير الاسلامية في السياسة والاقتصاد والاجتماع و....

واغلب الظن ان هؤلاء الناس الطيبين المتعطشين للاسلام قد عولوا على ما كتبه الفقهاء السابقين، او على استنساخ التجربة الايرانية بكل تفاصيلها او ربما يعتقدون مجرد ان يكون الفقيه على رأس السلطة ستكون الدولة اسلامية وان تبنت انظمة وضعية في ادائها السياسي والاقتصادي!!.

واحب ان اقول لهؤلاء الاخوة ان كل ما لدى الفقهاء فضحته التجربة الايرانية التي تتبنى الان نظاما رأسماليا غربيا في الاقتصاد ومؤسسات الدولة بعد ان عجزت عن صياغة نظريات

اسلامية في الاقتصاد وغيره. فمؤسسات الدولة تقوم على نظام مؤسسات الدولة الحديثة التي هي وليد شرعي للفكر الغربي. والاقتصاد في ايران انغلق على الاقتصاد الرأسمالي والخصخصة. والنظام البنكي نظام ربوي لا ينكر ذلك أي احد. الا ان اسلوب الحكم في ايران ما زال يعرقل عمل الانظمة الحديثة في ادائها لانها لا تنسجم مع الاستبداد في السلطة او التلفيق في الصيغ العملية او عرقلة عمل السوق والتجارة الحرة. اضافة الى ان ايران تزدحم برجال الدين من عيار ايات الله ممن يعتقدون بولايتهم ايضا في الامة وانهم حكّام شرعيون منصّبون من قبل الائمة ولو تنصيبا عاما، وبالتالي فقد افضى هذا الشعور الى انقسامات داخل المجتمع وتعدد مراكز القوى وصدور ممارسات لا قانونية الا انها شرعية بنظر هؤلاء استهدفت الوضعين السياسي والاقتصادي للبلد. اضافة الى انها منحت الشرعية لكل الاطراف المتصارعة على السلطة، بعد ان صار كل طرف من المعارضة ينتسب الى اية من ايات الله لتشرعن عمله في معارضة الحكم المتمثل بالولي الفقيه، وهذه معضلة اساسية لا تنتهي ابدا، ولها تداعيات كبيرة على الوضع الا انها اشكالية غير منظورة جيدا.

لكن المؤسف جدا ان القيم الاسلامية التي هي جوهر الدين باتت مهددة في ايران في ظل الوضع القائم بعد ان اعلنت احصائيات مرعبة عن الفساد المالي والاداري والاخلاقي وكثرة الفاحشة والمنكر ولجوء النساء الى الرذيلة والمتاجرة بالجسد لسد

حاجاتهم المعاشية وتفشي التعاطي بالمخدرات. والغريب ان كل ما ذكر هنا قد نشر في الصحافة الرسمية للبلد، سيما الصحف الموالية للنظام كصحيفة (انتخاب)[1] المقربة من مكتب الولي الفقيه. ولسنا في صدد التشهير بالتجربة الايرانية او اداء المسؤولين فيها بل يعز علينا ان نشاهد اخفاق التجربة الاسلامية وفشلها في تسوية الازمات وكنا نراهن على نجاح التجربة ليعيش الناس عز الاسلام وخيره. وانما الوضع في العراق يتطلب قدرا كبيرا من الصدق والاخلاص وعدم التستر او المحاباة كي لا يتكرر الخطأ على حساب الشعب، ولا نحمل الاسلام اخطاءنا[2].

واعتقد ان مرد هذه الاشكالية الى اشكالية اعمق ترتبط بمفهوم الدين كما اشار الى ذلك اصحاب الاشكالية المتقدمة. فقد دأب الفكر الاسلامي على مقولة: (ان الاسلام نظام شامل كامل للحياة) وفقا لروايات مثل: (ما من واقعة الا ولله فيها حكم)، او ان القرآن يشتمل على كل شيء ارتكازا لقوله تعالى في وصفه للقرآن انه تبيان لكل شيء. فعدم وعي القرآن واياته المحكمه جعل بعض الناس يتكلف في نسبة مختلف العلوم الى الاسلام والقرآن

(١) نقلا عن صحيفة الشرق الاوسط اللندنية نقلا عن صحيفة انتخاب الايرانية، وللاسف لم احتفظ برقم وتاريخ عدد الصحيفة الا اني احتفظ بالنص الكامل للمقال المنشور فيها.

(٢) انما نشرت الصحف الموالية للولي الفقيه ذلك نكاية بالاصلاحيين، وليس نقدا موضوعيا يتحرى الحقيقة.

بالذات، ولم يلتفت هذا البعض ان القرآن لا يقصد بكلامه علم الفيزياء او الكيمياء او الجينات او الطب او الهندسة و...، وانما يقصد تبيانا لكل شيء ضمن اختصاصه والا فسينتقض هذا القول بعدم وجود ما ذكرنا من العلوم وغيرها في القرآن الكريم. وهكذا الامر بالنسبة للشريعة فانها ضمن اختصاصها كاملة ولم يترك الاسلام بيان شيء يجب عليه بيانه. لكنها لم تتحدث عن السياسة والاقتصاد والاجتماع والبنوك والدولة الحديثة، وليس من شأنها ذلك وانما تركت للعقل الجبار الذي خلقه الله تعالى وجعل فيه امكانية تأسيس علوم هائلة، وكذلك التجربة البشرية لكي يبقى للانسان دور حقيقي في هذه الحياة وان لايتحول الى كم مهمل في الوجود.

اذاً نعود ثانية ونقول ان الاشكالية الاساس في تحديد معنى الدين وما هو المفهوم الصحيح للدين؟ فهل الدين نظام شامل كامل للحياة يغطي كل احتياجات الانسان الحياتية؟ وهل من حق الانسان ان ينتظر كل شيء من الدين، بما في ذلك العلوم والقوانين والانظمة الحديثة؟

لقد اثبتت التجربة ثمة لبس في فهم الدين، سيما عندما نجد الفقهاء يهربون من مقاربة الاشكاليات الفكرية والتنظير الى صيغ تنظيمية حديثة، بعد عجزهم عن فهمها وصياغة اسئلتها فضلا عن فقهها او الرد عليها او محاكاتها. وظلوا في دوامة المسائل

المحترقة كمسائل الحيض والنفاس، كما ان التجربة الايرانية تخلت هي الاخرى عن كثير من الافكار السابقة بما يخص الانظمة الحكومية الحديثة، ففي كلاهما ما يدعو الى التأني في تأكيد هذا القول.

واذا كان الدين منظومة قيمية اخلاقية، فلماذا نقحم الاسلام فيما ليس فيه ونعرضه للاهانة من قبل المعترضين والدأب على تخطئة التطبيق وليس النظرية ذاتها؟ أليس من الاولى ان نفكر بطريقة اخرى نحفظ بها قيم الدين الحنيف ونعمق منظومته الاخلاقية في نفوس الناس بدلا من التمرد المستمر على الدين والخروج على اطره المصطنعة؟.

وانما دأب الناس، لاسيما جيل الشباب الواعي، على اتهام الدين وعلماء الدين ورجال المؤسسة الدينية، وتحميلهم مسؤولية التخلف في العالم الاسلامي على جميع الاصعدة، فلان الخطاب الديني ما فتئ يؤكد شمول الاسلام وقدرته على صياغة أي نوع من الانظمة والعلوم، رغم ان هذا الفكر لم يقدم سوى نظريات لم تعضد صحتها التجربة العملية. بل يصاب المرء بالاحباط حينما يراد تطبيق احداها عمليا، فيسارع هذا الفكر ثانية الى تخطئة التطبيق وليس النظرية، فيقدم بذلك مبررات كاملة كي تشن الاجيال المتلاحقة هجومها على الدين ومؤسساته.

لكن يمكن لهذا الفكر ان يقطع دابر هذه الفتنة التي لا يهدأ

اوارها ويعلن صراحة عن فهم اخر للدين لا يتحمل فيه الاسلام او علماء الاسلام مسؤولية تخلف المسلمين، في أي مستوى من المستويات بل على الامة الاسلامية ان تبحث اسباب تخلفها في مجالات اخرى. ويبقى الدين يمارس دوره في حدود المساحة المفروضه له من قبل الله تعالى. وعلى المتخصصين في الشؤون الاخرى التصدي لحل ازماتهم بانفسهم.

واثارة هذا الكلام بهذا الشكل من الصراحة التي قد تثير حفيظة طيف واسع من الاسلاميين، هي دعوى الى التفكير بجد في مسائل السياسة والحكم لكي نكون على بينة في رفع شعارات الحكومة الدينية او حكومة ولاية الفقيه. واعتقد اننا بحاجة الى مؤسسات حديثة تعمل على تلبية طموحات الشعب بجميع فصائله وتحفظ للمسلمين الملتزمين بالاسلام وروحه القيم الاسلامية الرفيعة والمنظومة الاخلاقية الشامخة. وليس هناك صيغة يمكنها تلبية حاجات الجميع الا صيغة المجتمع المدني، لكن قبل بيان هذه الصيغة والتحري النظري عن كفاءتها نتطرق ايضا الى الية تطبيق القيم والشريعة الاسلامية، سيما اذا علمنا ان المسالة ليست بهذا القدر من التبسيط فهناك من يرى توقف تطبيق الشريعة على وجود الدولة اضافة الى من يرى وجوب قيام دولة اسلامية تمثل القيم الاسلامية بشكل من الاشكال.

آلية تطبيق الشريعة

لاشك ان الصفة الاسلامية لا تنطبق على الدولة الاسلامية ما لم تطبق الشريعة وترتكز الى القيم الاسلامية في سلوكها اليومي، سواء كان على رأس السلطة فقيه متشرع او لا، ومن هنا يمكن ان نعتبر هذين الشرطين مائزا حقيقا للدولة الاسلامية. اما كيف السبيل الى ذلك؟ هل يتم ذلك من الاعلى الى الاسفل او من راس الهرم الى القاعدة عبر استلام السلطة ولو بالقوة ومن ثم نعمل على تطبيق الشريعة والقيم الاسلامية؟ ام نبدأ بالقاعدة لنتمكن من التوافر على فضاء اسلامي صالح لتطبيق الشريعة التي يتوقف تطبيقها على وجود الدولة؟.

الذي حصل في ايران هو هيمنة المؤسسة الدينية على مقاليد الامور وبادرت الى فرض بعض القيم الاسلامية ولما يزل الشعب لم يرق الى مستوى تمثل القيم الاسلامية وادراك ابعادها السامية. فمثلا عندما اصبح ارتداء الحجاب قانونا ساريا في ايران فقد استتبت قيم الحجاب في المجتمع ظاهرا، بينما الحقيقة ان قطاعات واسعة من النساء الايرانيات لم ترق الى مستوى فهم الحجاب ومبرراته فتحول الحجاب بالنسبة لهن سجنا يقيد حرياتهن، واخذت تتحين المرأة الايرانية الفرصة للانتقام منه ولو بالظهور بشكل ربما يكون اكثر اثارة من قبل. او المزج بين التبرج والحجاب الشكلي، او خلع الحجاب والتهتك بمجرد ان تطأ اقدامها ارض المطارات الخارجية. وكان يفترض بالثورة ان تفسح المجال حتى

تتفهم المرأة ضرورات الحجاب ثم ترتديه عن قناعة كاملة لا تشعر معه بسلب حريتها. فتطبيق الحجاب بهذه الطريقة لا يعد تطبيقا للشريعة بل ينبغي ان تبادر المرأة الى الحجاب عن قناعة كاملة، ثم ندعي حينئذ تطبيق الشريعة في هذا الخصوص. أي ان تطبيق الشريعة يعني ايجاد بواعث ذاتيه للالتزام بالاحكام الشرعية لاسيما الاجتماعية او التي ترتبط بالوضع العام. ولو لغالبية الشعب كي تنصاع الاقلية المخالفة لارادة الاكثرية الملتزمة.

لذا اعتقد ان تطبيق الشريعة والتمسك بقيم السماء يتوقف على الشعب نفسه، ولا يتوقف على وجود دولة او عدم وجودها، أي ان الشعب هو المسؤول الاول عنهما. وبالتالي فان رقي الشعب وتطور وعيه كفيل بتطبيق الاسلام. فاذا كان الشعب مسلما لا ينتخب الا المسلم لاي منصب من المناصب، واذا كان الشعب ملتزما سوف ينتخب انسانا ملتزما ليمثل ارادته، واذا كان الشعب ملتزما يمتنع عن ممارسة الموبقات والرذائل ويشيع الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والصدق والامانة. كما ستشكل الاكثرية الملتزمة تيارا ضاغطا باتجاه الالتزم بالقيم الاسلامية. واذا كانت المرأة العراقية على درجة كافية من الوعي الديني لا شك انها سترتدي الحجاب الاسلامي طوعا لا كراهية وسترى في الحجاب عفتها لا تقييدها. واذا شاع التدين والالتزام فسوف يضغط الشعب باتجاه تطبيق الشريعة، وسوف يفرض القيم الاسلامية على القوانين المرعية في البلد، ويضمن الدستور تطلعاته نحو تطبيق الشريعة.

اذا تطبيق الشريعة والالتزام بقيم الـدين يتوقـف عـلى تـدين والتزام المجتمع نفسه، لكن ثمة خطوة اساسية تـسبق ذلـك وهـي اعادة الثقة بالدين الحنيف. فكيف نعيد للدين حيثيته وصـدقيته في المجتمع بعد ان زعزعت الممارسات اللامسؤولة لطيف مـن رجـال الدين هـذه الثقـة، وتمـادي الفكـر الاسـلامي في صـياغة مفـاهيم واسعة جدا عن الدين، حتى صار مشجبا لامال قطاعـات واسـعة من الامة كانت تتأمل وفق الفهـم الفـضفاض لـه ان تعـيش جنـة الخلد والسعادة الابديـة كـما يـصوره الحـالمون، غـير ان التجـارب اثبتت عكس ذلك فكانت ردة فعل بعض الناس عنيفة تجاه الدين، وبعـض اخـر اتخـذ منـه افيونـا لتـسكين الآلام سـيما آلام الفقـراء والمساكين، غير ان قسما ثالثا جعل من الدين جنة وهمية حينما حلّـق في عوالم لا تمت الى الارض بصلة وظل يسبح في عالم عرفاني خاص به هروبا من مسؤوليات الحياة وتعقيداتها.

لقد كلف التفسير اللاواقعي واللاموضوعي للدين المجتمـع الاسلامي والامة الاسلامية حاضرهـا وربـما سـيكلفها مـستقبلها ايـضا. فطالمـا تـضمن الخطـاب الايـديولجي الاسـلامي وعـودا رومانسية في ظل الدولة والنظام الاسـلاميين، ولم يتـورع ان يعلـق على وجود الدولة انجازات انسانية وحياتية كثيرة. كما سارع الفقيه ايضا ومنذ القدم الى الاجابة باسم الدين عـلى كـل سـؤال يطرحـة الناس، انطلاقا من قوله: (ما من واقعة الا ولله فيها حكـم)، التـي تقتضي وجود تشريع سماوي لكل حركات الانسان وسكناته حتـى

بلغت المؤلفات الفقهية كما هائلا. فتدّخل الفقيه في الاقتصاد والسياسة والبنوك والحكم و... بل تجد بعض الفقهاء يعتبر الاباحة التي تقتضي ان يكون الناس احرارا في اختيار ما يريدون فيما تبقى من مساحات خارج الاحكام الاربعة: (الحلال والمستحب والحرام والمكروه) اعتبرها حكما شرعيا ايضا. أي ان الحكم الشرعي وفقا لهذا الرأي يمسك بالحياة من كل مكان حتى صار الانسان المتدين الملتزم يستنجد بالفقيه في كل شيء ليتأكد من مطابقة عمله لاراء من يقلده، فكانت المحصلة النهائية انتظار الدين والفقيه بالذات كي يحقق للامة طموحاتها، ذلك الفقيه الذي علق جملة من الوعود الدينية والاحلام الوردية على وجود الدولة، ولما امسك الفقيه بالسلطة افنضحت كل الاحلام وتبين ان الفكر الاسلامي والفقيه الاسلامي كانا يعيشان اوهام واسعة. وان مساحات واسعة من الحياة تتحرك وفق قوانين الهية اخرى لم يدركها الفقيه او المفكر الاسلامي، واتضح ان الدين ترك للعقل مساحات هائلة ليؤكد قدرة هذا المخلوق الالهي الجبار في قيادة الحياة بجدارة في كل المساحات التي تركتها الشريعة. وبهذا وقع الفكر الاسلامي بمأزق فاما التراجع او الاصرار على صحة ثوابته وتحميل التطبيق وليس النظرية وزر الاخطاء الفادحة. أي ما زال يراهن على تجارب اسلامية منتظرة. الا ان الموقف الشجاع يقتضي الاعتراف بالخطأ، واعادة فهم الدين وفق رؤى قرآنية متبصرة، لنحد من غلواء العداء للدين ونعيد له الثقة في الحياة. واعتقد ان

اعادة الثقة للـدين مرهـون باعـادة النظـر جـذريا في كـل المفـاهيم الدينية والنظريات الفكرية المطروحة اضـافة الى اعـادة بنـاء رجـل الدين بناء حضاريا يتمثل قيم الاسلام ويجسدها بشكل يعيد الثقـة بالدين الحنيف.

واذا كـان الفكـر والتنظـير الاسـلاميين يـتحملان قـسما مـن المسؤولية فان رجل الدين والحركـات الاسـلامية تتحمـل القـسم الآخر من المسؤولية ايضا. فالفكر الاسلامي اخطأ عندما استجاب لرغبات رجل الدين في مراكمة مفاهيم قدسية واسعة لمفهومه حتى خرج رجل الدين في نظر بعض الناس عن كونه انـسانا وتحـول الى كائن مقدس، بعد ان اعان هو نفـسه عـلى هـذا الفهـم مـن خـلال سلوكه الظـاهري المتكلـف في نظراتـه ومـشيته وحركاتـه ولباسـه وطول لحيته وطريقة تحدثه ونمـط الكتـب التـي يتناولهـا وحديثـه المستمر عـن عـوالم الجـن والعفاريـت وتحـضير الارواح و.... مما يوحي للمقابل انطواءه عـلى علـوم ميتافزيقيـة خارقـة، الا انهـا في الحقيقة اوهام للاستهلاك والمتاجرة والـترزق بالـدين. وكثـيرا مـا يصاب الناس البسطاء الطيبون بردة فعل عنيفة مـن الـدين واهلـه عندما يكتشف بشرية رجل الـدين ويكتـشف انـه انـسان يعطـش ويجوع ويحب ويبغض ويصدق ويكذب ويداري مصالحه ويبحث عن رزقه ويطارح النساء الحب ويتغزل بالحسناوات. اذا فعلينـا ان ننزل رجل الدين من عليائه ونعلن بصراحة انه انـسان متخـصص في علوم الفقه والشريعة، ومن الممكن انه يخطأ ويصيب ولـيس لـه

ولاية على احد، وتشترط الكفاءة في ممارسته للسياسة. وعلينا ايضا ان نقف بوجه المتكسبين بالدين ممن يتخذون الدين صنعة لتضليل الناس والاستحواذ على عواطفهم وسرقتهم اموالهم باسم الدين والحقوق الشرعية.

نحن بحاجة الى عالم ديني وليس رجلا دينيا، عالم باحكام الله ويتوفر على فهم حقيقي للدين، يرينا سهولة الشريعة وسماحتها بعد ان غلنا الفقيه باغلاله وقيدنا بفتاواه. وله ان ياخذ من الحقوق الشرعية ـ اذا لم يتمكن من العمل او كان متفرغا للعمل الاسلامي ما يكفي حاجته ـ ويكف عن مد يده للاخرين، او ممالأة التجار واصحاب المال. ونحن بحاجة الى عالم ديني يقول للناس صراحة ان الدين مفاهيم اخلاقية ومنظومة قيمية وتشريعات قابل للتطبيق ضمن ظروفها ويمكن تفسيرها بما يلائم العصر والزمان، في اطار مقاصد الشريعة واهدافها، وان الدين مشروع الهي لصياغة المجتمع والحياة صياغة توحيدية لا يشوبها شرك او كفر، وقد ترك الاسلام ونبيه الكريم للامة حرية الحركة في خارج حدود الواجبات والمحرمات التي حددت مفاهيمها بالقرآن الكريم وجرى تفصيلها من قبل السنة الشريفة.

واما القواعد الاصولية والفقهية (مثل الاصول العملية وقواعد الاحتياط) التي انتجت كما هائلا من الاحكام الشرعية فهي فهم بشري يمكن اعادة النظر فيها وتصحيحها ضمن الاطار

القرآني وفقه مقاصد الشريعة وغاياتها. كما يجب اعادة النظر بمفهوم الاطلاق (سيما الاحوالي والازماني) بعد دراسة اسباب النزول وظروف صدور النص والملابسات التي احاطت بالواقع زمن النص للتوفر على فهم صحيح للاحكام الشرعية. اذ ان الرسائل العملية للفقهاء حولت الحياة الى حقل من الالغام، فمن سلم في سلوكه من مصيدة الحرام والمكروه فان شراك الاحتياط بانواعه له بالمرصاد. حتى يحار الانسان في اكثر الاوقات كيف يكيف سلوكه مع رسائل الفقهاء وكل شيء في الحياة اما حرام او مكروه او الاحوط وجوبا تركه، او الاقوى تركه، او الاولى والاحوط تركه، وهلم جرا من اغلال الفقيه العاتية. لقد تدخل الفقيه في كل خصوصيات الانسان حتى لاحقه الى بيت الخلاء في تقديم رجله اليمنى او اليسرى اولا! فكيف يتمكن هكذا انسان من التحرك باتجاه الطبيعة واكتشاف العلوم او تطويرها، وهو لا يعلم مدى مطابقة سلوكه لفتوى الفقيه! بل اذا كان يعلم ان الخطاب الديني يوفر للانسان كل شيء بما فيها العقاقير الطبية وعلاج الامراض المزمنة التي ما زالت مستعصية على الطب الحديث وتفسير حركة الارض! وحركة الافلاك السماوية فلماذا يتعب نفسه في اكتشاف القوانين؟ وهل من المعقول ان يكون كلام علماء الطبيعة اصدق من لهجة الخطابات الدينية في هذا الموضوع؟

اذا لا يتأتى اعادة الثقة بالدين مالم يعاد النظر في مفهوم الدين كي لا ينسب الى الدين كل خطأ في الحياة، ولا يتحمل الدين

مسؤولية فشل الانسان بالحياة. ان الدين يعلم الانسان الفهم الصحيح للتوحيد والتجربة الدينية، ويعلمه مفاهيم انسانية لها تأثيرها البالغ في مسار الحياة كالصدق والاخلاص والتضحية والمواساة والعدل وعدم الظلم وعدم ارتكاب الفواحش وكل فضيلة انسانية اخرى. كما ان الدين يرسم للانسان بعض علاقاته مع والديه وابنائه وزوجته واقاربه واصدقائه كي لا تخرج العلاقة عن الحد الذي يؤدي الى التفريط او الافراط بها، ويضع الدين بعض العقوبات الرادعة للحد من الاسراف في العقوبة الا انه لم يقف عندها ويبارك العفو دائما في اشارة لطيفة الى امكانية النظر في العقوبة اساسا.

واما القضايا المتطورة والتي تتراكم من خلال تجربة الانسان فقد ترك الدين المجال فيها للانسان ذاته، بعد ان رسم له اطارا اخلاقيا قيميا عاليا. كالسياسة التي بارك فيها مبدأ الشورى ونهى عن الظلم واكد على العدل وولاية المؤمن دون الكافر لكن لم يشترط صيغة معينة للحكم، فيمكن للتيار الاسلامي ان يمارس السياسة حتى بمعزل عن الفقيه وفقا لمبادئ القرآن الكريم التي لم تشر الى صيغة محددة للحكم. وتبقى داعاوى القائلين بولاية الفقيه بلا دليل قرآني. وهكذا الامر بالنسبة للمجالات الاخرى كالاقتصاد والمجتمع و....

وباختصار ان الامة بحاجة اولا الى وعي رسالي تتجاوز به ازمتها، كي تتمكن من تحدي الممنوع، ولا يتحقق لها ذلك الا

باعادة تشكل وعيها داخل فضاء معرفي، يستظل بمرجعيات تجدد باستمرار فهمها للنص الديني، في ظل المستجدات الحياتية المتأثرة بالظروف الزمانة والمكانية، اضافة الى التوقف عن التسليم البريء للخطاب العاطفي الذي يستهدف مشاعر الانسان واحاسيسه، والعودة السريعة الى العقل لمحاكمة الانساق الثقافية المتهمة في نواياها، وتبني القضايا التي تنسجم مع العقل، ولا تخالف صريح القرآن والسنة الصحيحة، واعتماد المنهج السليم في فهم النص الديني، والتعامل مع قضايا الغيب بدرجة عالية من الدقة والاتزان، تستند الى القرآن الكريم كمصدر موجه ومرشد ومعيار، وتكف عن الاستغراق في تفصيلات عزف القرآن عن بيانها، واكتفى بفتح نافذة تشبع حاجة الانسان منها، لكي لا ينشغل المسلم عن معالجة مشكلاته الحياتية، او الهروب عنها الى عالم لا يدركه الا بقدر محدد لكنه مغر، لا سيما للانسان المؤمن الذي يستهويه الحديث عن مكنونات الغيب باعتباره عالما مجهولا يحب التعرف عليه، وفض اسراره المرتبطة بمصيره الاخروي، بينما يهم القرآن الكريم ان يفوز الانسان بالاخرة من خلال الدنيا، بعد ان يعترك الحياة وان لا يتحول الى كيان مغلق لا يعاني اية مشكلة ولا يعالج أي ازمة اجتماعية، ويتحجج بانشغاله عن الدنيا بالاخرة، بل يتمادى بعضهم فيضفي قدسية دينية على هذا النمط من السلوك، ويطالب الاخرين بموقف اخلاقي يكافئ مقامه الروحي والسلوكي، وتكون وظيفة الناس اتجاهه التقرب اليه والتسليم له،

وهو يطالبهم باستحقاقات تستنزف طاقتهم رغم ان هـذا الـسلوك يفتقـر الى الـشرعية، اذا قـورن بـسلوك النبـي (ص) والائمـة (ع) القائم على الدعوة المستمرة الى الله تعالى، وتقديم نمـوذج حيـاتي لا يجانب الواقع ولا يقفز فـوق تحـديات الحيـاة، ولا يهـرب الى عـالم الملكوت، ويترك الامة تستغيث بقـيم اخـرى لحـل ازماتهـا، وهنـا يكون الانسان مطالبا بدرجة عالية من الـوعي، مخافـة ان يخفـق في تشخيص سلبيات هذا النمط من السلوك[١].

كما ينبغي قراءة التراث بعد التوفر على ادوات فهمـه، لا جـل تبديد سلطته القاسـية عـلى العقـل، والـسماح للاخـير باستـشراف واقعـي للمـستقبل، لا ينقطـع عـن جـذوره وتراثـه، ولا يخـضع لسلطته، على انه مقدس لا يمكن تجـاوزه، وانـما تـستثمر عنـاصره القادرة على البقاء وتبقى القضايا الاخرى تحتفظ بتاريخيتها دون ان نتخذ منها موقفا سلبيا، بل نحترمها ما دامت تمثـل منجـزا بـشريا، وتجربة قدمت قراءة للدين في اطار ظروفه الماضية، ولعلها حققـت في آنها نجاحات كبيرة، وعلينـا ان نبـادر نحـن الى قـراءة معـاصرة تنسجم مع واقعنا، وتستجيب لحاجات عصرنا ومتطلباته، وعلينـا ايضا ان نتحاشى اخفاقات الوعي التـي تتـسبب في تراجـع الفكـر الديني، ونكوصه عن التواصل مع الاهداف التي رسمتها الاديـان السماوية[٢].

---

(١) اشكاليات التجديد، مصدر سابق، ص ١٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٩.

ثمة اخفاقات اخرى يحدثنا القرآن الكريم عن بعضها كقضية قوم عيسى (ع) الـذين اخفقـوا في تـشخيص العلاقـة النموذجيـة بينهم وبين من خلف نبيهم مـن الاحبـار والرهبـان، وهـو مـشهد يستحق التأمل والتأني في دراسة مدلولاته لانه قابل للتكرر لادنـى خطأ في تشخيص الوعي، قال تعالى: ﴿**اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللهَّ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ**﴾ ، وهي حالة بشرية يمكن ان تحصل في أي وقت ومع أي شخص، ولا يمكن تجاوزها الا بـوعي مركز ينتشل الانسان من عـالم الماديـات وتقـديس الـنماذج الماديـة المتجسدة امامه، او التي لها صورة اسطورية في ذهنه، والعودة به الى عالم الغيب حيث الكمال المطلـق لله تعـالى، فـاذا اخفـق الـوعي في تشخيص الحالة الـصحيحة خـسر الرهـان، واتخـذ الفـرد احبـاره ورهبانه اربابا مـن دون الله، وهـو ابـشع صـور العبوديـة لغـير الله تعالى، وتداعياتها تبدأ بالتراجع الحضاري، وتحويل النماذج البشرية الى وجودات مقدسة، يضفي عليها تارة صفات الهيـة يلغـي معهـا الانسان عقله وارادته تجاهها[1].

وهنا ينبغي لمعاجة هذه الحالة ان نغور في اعماق الوعي، بحثـا عن فضائه الذي تشكل فيه، لاستنقاذه وتجديـده، وعلينـا ايـضا ان نواصل ضـخ المجتمـع بثقافـة نقديـة تلاحـق وعـي الفـرد مخافـة الاخفاق في ادراك الحقيقة، وبالتـالي يـنقض عـلى وجـوده بنفـسه، ويتحول الى كائن متلقي يفسر الاشياء بطريقة تناغم وضعه النفسي

---

(١) المصدر نفسه.

والروحي، فتستريحا لـه، لكـن عـلى حـساب مـستقبله، ومـستقبل الدين الذي تتوقع الامة ان يقدم لها حلولا لمشاكلها الحياتية[١].

كـما يبنغـي التمييـز بـين الالهـي والبـشري، والمقـدس وغـير المقدس، فانها في الوقت الراهن اكثر خطـورة، وتحتـاج الى معالجـة دقيقة، توقف الخلط المستمر بين الالهي والبشري، والمقـدس وغـير المقدس، والا سيتراجع النمو المعرفي، وسندور في حلقـة مغلقـة لا تطل على الواقع، بـل نقفـز فـوق مـشكلاته وتحدياتـه، اضـافة الى تداعيات الحالة التي تقتل الابداع.

ان مـسالة المقـدس وغـير المقـدس تـسببت في خلـق اجـواء متشنجة، تحول فيها الحوار الى تراشق بالالفاظ، وتحولـت الفتـاوى الشرعية الى سيوف لقطـع وتـين الـرأي الآخـر، وان كـان الآخـر داخليا غير متهم في دينه من قبل، الا انه اصبح خارجا عن الـدين، ضالا مضلا، لانه تطرق الى مسألة مقدسة لدى العامة من النـاس، وارتبطـت بهـا مـصالح جماعـة فـانبروا للـذب عنهـا، لهـذا تـرك المصلحون معالجة مجموعة من القضايا، مخافـة ان تتـسبب في خلـق اجواء عدائية يصعب الخروج منها، او تحمـل مـسؤوليتها. او ربـما ادت الى عرقلة مشاريعهم الاصلاحية اذا لم تجهضها[٢].

واخيرا يجـب عـلى المثقـف ان يـمارس دوره في اثـارة الـوعي واثراء الحوار والتعامـل المبـاشر مـع المجتمـع بعيـدا عـن اوهامـه

(١) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢١.

المصطنعة. وان يجسد آلامه الى ممارسات عملية يستعد معها للتضحية والفداء من اجل القيم التي آمن بها، بعد التهميش والاقصاء الذي طال جميع المثقفين العراقيين. كما على المثقف اصلاح الانساق الثقافية بعد تفكيك مكوناتها ثم مراجعتها ونقدها بغية تقويمها، في خطوة اولى باتجاه اعادة صياغة البنى الثقافية صياغة تخدم مصالح الدين والامة والمجتمع.

وعلى المثقف ممارسة النقد والمراجعة العنيفة لكل الممارسات الخاطئة والافكار المضللة والوقوف مع الشعب في محنته الراهنة كي يتجاوز الازمات ويختار بنفسه النظام الاصلح لتطلعاته وآماله بعد ان وعى الحقيقة واكتشف الالاعيب السياسية. وليكن المثقف سواء كان عالما دينيا او سياسيا او تكنوقراطيا او مثقفا عاديا، ليكن مع الشعب في محنته وينأى عن التنظير الرومانسي الحالم البعيد عن الواقع وتعقيداته والتفكير المستمر بمصالحة الشخصية تاركا الشعب في الامه وحيرته.

واخيرا على المثقف تجاوز ازمته في الانغلاق على الذات والتشرنق وراء اوهام ليس لها مساس بالواقع والكف عن المنهج النخبوي في التعامل مع الاخرين، والمبادرة الفورية سيما في هذه الظروف الحرجة والقلقة الى ممارسة دوره في التثقيف والوعي وبيان ما هو المناسب للشعب، وان يكون الواسطة الامينة بين الشعب والحكومة او التيارات الفكرية والسياسية وان لا يخون الامة لصالح مصالحه الشخصية.

المجتمع المدني اطروحة حضارية

رغم كثافة الدراسات التي تصدت لدراسة المجتمع المدني الا ان الدارسين لهذا المفهوم لم يتفقوا على تعريف محدد له، وانما ثمة ملامح خاصة تحدد هويته واتجاهه الوظيفي. فيمكن من خلال المتقابلات رسم صورة جلية تساعد على ادراك ابعاده.

أطلق المجتمع المدني في مقابل المجتمع البدائي او الطبيعي، الذي تجتاحه الفوضى واللانظام، وتفشي حالة الرعب والقلق والتوثب الدائم لمواجهة الاخطار، فاضطر الافراد بشكل تدريجي الى تأسيس مجتمع منظم لضبط ممارسة السلطة وفض النزاعات وسيادة القانون وتأمين الحماية لحرية الفرد في الاختيار، أي اختيار انتمائه للمؤسسات الجديدة، فافترق المجتمع المدني عن المجتمع البدائي بحرية الاختيار، بعد ان كان الفرد مجبورا في انتمائه الى مؤسسات المجتمع الارثي (او الاهلي) مثل العائلة، القبيلة، الطائفة و... وساد القانون مرافق الحياة لينهي حالة الفوضى والتشرذم.

ويقابل المجتمع المدني عند اخرين المجتمع الديني، الذي اتسم في العصور الوسطى باستبداد الكنيسة وهيمنتها الممتدة الى الحريات الشخصية، فليست هناك ارادة تتعالى على ارادة السلطة الدينية، او تتجاوزها لتتمتع بهامش ولو محدود من الحرية، فجاءت اطروحة المجتمع المدني لتفتت السلطة الدينية وتعطي للمجتمع شخصية مستقلة في مقابل الدولة، التي تمارس السلطة في دائرة

ارادة الشعب واختياراته.

وهناك من يضع المجتمع المدني مقابل النظام السياسي العسكري للتخلص من النزعة الاستبدادية المقيتة التي اعتادت على ابتلاع المجتمع ومصادرة حرياته.

ويرى عدد من الباحثين الاجتماعيين ان المجتمع المدني هو نتيجة طبيعية لتطور المجتمعات الانسانية، فالبشرية خلال مسيرتها الطويلة مرت بعدة مراحل: مرحلة المجتمع البدائي (مجتمع الصيد وجمع الغذاء) المجتمع الزراعي (المجتمع الانتاجي) المجتمع الصناعي، وفي كل مرحلة ينتقل المجتمع الى مستوى اكثر تعقيدا من الناحية الاجتماعية والتنظيمية. كما ان الدول تصبح اكثر تطورا في المرحلة التالية فتعجز عن تلبية جميع المتطلبات الاجتماعية منفردة، فالمجتمع المدني يقوم عبر مؤسساته بدور الوسيط بين الفرد والدولة، وينهض بمهمة تنظيمية داخل المجتمع نفسه. وعليه سوف لا يكون المجتمع المدني طبقا لهذه الرؤية سوى صيغة عقلائية لتنظيم المجتمع وعلاقته بالدولة. بل ان الليبرالية تجعل المجتمع في مقابل الدولة، التي تكون دائما جهة محايدة ازاء المجتمع وتتولى القوانين المترشحة عن ارادته. ويتمتع الفرد في ظله بحريات واسعة جدا، وتكون الممارسة الديمقراطية ممارسة حقيقية عبر المؤسسات المدنية (كالاحزاب والجمعيات والنقابات وغيرها) .

فثبوت الصيغة العقلائية للمجتمع المدني تجعله اكثر مرونة في

حركته، اذ يمكنه التحرك حينئذ في اطار القيم الليبرالية ليؤدي وظيفته، ومن الممكن ان يتحرك في اطار القيم الاسلامية او غيرها ويؤدي وظيفته ايضا. لكن على كل التعاريف المطروحة لتفسير مفهوم المجتمع المدني فانه يتصف بجملة من الخصائص نشير الى بعضها:

اولاً: يتمتع المجتمع في ظل اطروحة المجتمع المدني بشخصية مستقلة في مقابل الدولة، وهذا لا يعني تضعيف الدولة وانما الحد من سلطتها ومركزيتها ومنعها من التمدد خارج دائرة الدستور والصلاحيات القانونية. فقيام المجتمع المدني سيقضي على الظواهر الاستبدادية للدولة ورجالها ويمنح الفرد دورا حقيقيا في المجتمع.

ثانياً: يتكون المجتمع المدني من مجموعة مؤسسات مستقلة عن السلطة السياسية تقوم بتنظيم العلاقات بين الافراد من جهة، وعلاقتهم بالدولة من جهة اخرى. فهي مؤسسات وسيطة بين المجتمع والدولة، ومن خلال تلك المؤسسات، التي هي لون من ألوان دفاع المجتمع عن نفسه يستطيع الفرد ان يعبر عن طموحاته وآماله. كما ان المؤسسات ومن خلال تصديها لبعض النشاطات المختلفة تخفف عن كاهل الدولة قسما من اعباء النفقات المالية لتغطي بها الاخيرة مساحة اخرى من الخدمات العامة، أي ان المؤسسات تساعد الميزانية العامة على توفير مبالغ كبيرة يمكن انفاقها في مجالات اخرى تصب في خدمة المجموع، رغم ان بعض

تلك المؤسسات قد تحصل على بعض المساعدات من خزينة الدولة مقابل نشاطاتها الاجتماعية والخدمية.

ثالثاً: الطوعية في انتماء الفرد لاي جهة من الجهات، وعلى هذا تكون مشاركته اكثر فاعلية وايجابية في دائرة المؤسسات المدنية، ولايشعر بانتمائه لها بهيمنة فوقية تقمع تطلعاته وآماله.

رابعاً: يرتبط المجتمع المدني راهنا بمجموعة من المفاهيم والمقومات مثل: حقوق الانسان، المشاركة السياسية، حرية التعبير عن الرأي، حرية الفكر، مفهوم المواطنة، التداول السلمي للسلطة والتعددية الدينية والسياسية، و.... أي ان بعض المؤسسات المدنية ستنهض بمهمات انسانية تدافع فيها عن حقوق الانسان وحقوق المرأة والحريات العامة وحرية التعبير، ولا تجد تلك المؤسسات في عملها أي تجاوز قانوني ما دامت تتحرك في اطار الدستور، فيكون عملها مشروعا بل ويحقق نتائج كبيرة.

خامسا: ستساهم مؤسسات المجتمع المدني في مشاريع التنمية والاعمار من خلال تبنيها لبعض المشاريع التنموية او انها تساهم في تشكيل اجواء ثقافية وفكرية تساعد على تطور التنمية العلمية والاقتصادية والسياسية. اذ لا شك ان التنمية في أي بلد من البلدان تتوقف على مستوى وعي الشعب ونضجه السياسي والاجتماعي والثقافي. وهذا المستوى من الوعي لا يتشكل الا من خلال جهود مكثفة ستساهم فيها مؤسسات المجتمع المدني مساهمة فعالة، مادامت تشعر بالاستقلالية ازاء الدولة وتعمل على تطوير

البلاد ولا تجد في علاقتها بالسلطة نوع من التبعية او الخوف الذي يفرض عليها سلوكا معينا. او بكلمة اخرى ان المؤسسات المدنية تكون عادة مؤسسات غير مؤدلجة فهي لا تعمل وفق اطر ايديولوجية وانما تعمل في اطار القانون ومصلحة الشعب.

سادساً: لا يجد القانون في أي مجتمع من المجتمعات مصداقيته ما لم يتوفر على سلطة حقيقة تضبط حركة المجتمع. فالقانون بحاجة الى رعاية مستمرة من خلال عدم تجاوزه من قبل افراد السلطة وضمان تطبيقه من قبل الشعب. من هنا فان العراق الذي عانى طويلا من عدم وجود قانون يساوي بين افراد المجتمع ويحمي حقوقهم مازال يشكك في مصداقية القوانين، الا ان امتثال مؤسسات المجتمع المدني للقانون والتزامها الصارم به سيزرع الثقة في نفوس المجتمع وهو امر ضروري لمجتمع يقدم على تأسيس دولة القانون. اضافة الى ذلك ان الدولة ومؤسساتها في ظل المجتمع المدني هي دولة القانون، أي انها تتحرك من وحي القانون وليس من وحي ارادة فرد او سلطة او حزب سياسي وبالتالي فان مؤسسات المجتمع المدني قادرة على محاسبة الدولة وملاحقة تصرفاته والترافع معها الى القانون للتأكد من صحة اعمالها. كما ان الدولة هي الاخرى سوف تحرص بشدة على تطبيق القانون ما دامت تعلم ان الفرد قادر على محاسبة الدولة من خلال مؤسساته الاجتماعية، وسيكون وسيلته الى ذلك القانون وحده. فالدولة ـ اذا ـ ستخشى مخالفة القانون، خوفا من المعارضة السياسية التي هي جزء من المؤسسات المدنية،

والتي ستكون لها بالمرصاد بلا هواده. كما ان حرية الصحافة والمؤسسات الاعلامية المدنية ستلاحقها في ادائها، وكل ذلك يصب في خدمة الفرد والمجتمع.

سابعاً: ان حرية الصحافة وحكومة القانون واعتماد الانتخابات في الوصول الى الحكم سيساهم في تفتيت الارهاب وتحكيم العقل والاعتراف بالاخر والارتكاز الى الحوار في علاقة المعارضة بالسلطة. أي ان المبررات التي كانت تسمح باستخدام العنف لمواجهة عنف السلطة واستبدادها ودكتاتوريتها ستختفي نهائيا في ظل المجتمع لمدني. فهناك اكثر من وسيلة للتعبير عن رأيه وانتزاع حقوقه دون اللجوء للعنف والقوة، وله ان يمارس طقوسه الدينية شريطة عدم الاعتداء على حقوق الاخرين. فدور العبادة محترمة وطقوس الاديان محترمة، والمشاعر الدينية محترمة، وليس هناك تكفير او اضطهاد ديني. الا ان الجدل الفكري والفلسفي سيتطور ويتفاعل في ظل الحرية المتاحة وسيكون البقاء للاصلح من الافكار، أي الافكار القادرة على استقطاب ثقة الشعب واحترامه، واما الافكار الهزيلة الخرافية التي تبغي استعباد الانسان او تضليله فستواجه ردة فعل عنيفة تقصيها عن مسرح الحياة. وما دام القانون يوفر الحماية المدنية للجميع، فلكل فرد حق الاحتكام للقانون ضد أي شخص يضطهد حقوقه او يسلبه حقه في التعبير عن راية. وبهذا الشكل سوف لا يجد مبررا للجوء الى العنف ما دامت هناك وسائل اخرى لانتزاع حقوقه المسلوبة.

ثامناً ـ ان مسالة المرأة باتت تؤرق جميع النساء العراقيات بعد ان اكتشفت المرأة مستوى التخلف وحالة الاستلاب التي تعيشها. كما ان الرجل هو الآخر افاق على جمود المجتمع وانشغاله باعمال روتينية غير منتجة بسبب قمعه المستمر لها واضطهاده لحقوقها. ولكي تعيد المرأة مكانتها وتخرج من حالة الاستلاب الداخلي وتعود لها ثقتها بنفسها كانسانة لها ما للرجل من دور في المجتمع، وتتخلص من المفاهيم التي اطبقت على رؤيتها قرونا طويلة وكبلتها في اغلال مفاهيمية صارمة وصيرتها في احسن الاحوال آلة ميكانيكية تجيد الحياة البيتية وتوفر للرجل المستبد راحته وتسهر على خدمته وخدمة عائلته، وهو مازال ينظر اليها انثى وعورة يجب سترها والمحافظة عليها مادام لايثق بقدرتها على مقاومة اغراء الرجال او يعتبرها انثى تتقاذفها اهواء الشهوات الجنسية وهي مجردة من أي شعور انساني اخر. هذه النظرة المقيتة التي اتت على نصف المجتمع وحطمت مقوماته، وقلبت المفاهيم حتى باتت المرأة ترى الجمود داخل جدران اربعة احفظ لسمعتها وشرفها، اذ انها ستكتسب صفة العفة والاحتشام وبالتالي ستنتزع من الاخرين احترامها وتوقيرها، هذه الحالة تحتاج الى عمل اجتماعي وثقافي يعيد تفكيك عقل المرأة وصياغته بطريقة تسمح لها بممارسة الحياة داخل المجتمع في اطار قيم الفضيلة، كما يمكّن المرأة على الاستقلال المالي لتحرر من عبودية الرجل وتتمكن من الوقوف بوجه ممارساته المستبدة، ولا تخشى حينئذ عواقب التحدي الصارم لسلطة الرجل خوفا من الفقر او الذلة لوجود مؤسسات قانونية

تحميها وتدافع عن حقوقها. ولا اعتقد ان الدولة قادرة على الوفاء بكل ذلك، لان العملية بحاجة عمل طوعي واع، وبحاجة الى تكاتف بين المرأة والرجل المثقف الواعي من خلال مؤسسات مدنية تحفظ للجميع كرامته وتحقق الاهداف المرجوة من خلال برامج مكثفة ترتبط بالمرأة والرجل معا وتتغلغل داخل الاسرة العراقية ومكوناتها. فمؤسسات المجتمع المدني هي الاقدر من بين المؤسسات الاخرى على تحقيق هذا الهدف الاستراتيجي.

تاسعاً: ثمة اشكالية تتمحور حول امكانية التوافق بين المجتمع المدني والقيم الاسلامية. وهل ثمة تناقض بين المجتمع المدني والمجتمع الاسلامي؟ والجواب على هذه الاشكالية يتوقف على وجود نظرية اسلامية متكاملة عن المجتمع، تصوغ العلاقات وتضع التنظيمات اللازمة لقيامه، أي تشمل البعد النظري والجانب الاداري والتنظيمي، غير ان المتوافر لدينا من النصوص هو مجموعة من الاطر والقيم الاجتماعية التي تضبط حركته وتوجه مسيرته، اما التنظيمات الادارية فمتروكة للعقل الانساني يتدبرها في ضوء تجارب الاخرين وفي سياق التحولات التاريخية، فيمكنه ان يستعير الصيغة المناسبة لتطور المجتمع شريطة ان تنسجم مع اطره ومبادئه القيمية[1]. كما ان خطاب الدولة خطاب عقلاني في ظل

---

(١) حول المجتمع المدني راجع المصدر السابق، ص ٥٣. وملف المجتمع المدني .. اشكالية المفهوم والتطبيق. مجلة التوحيد، العدد ٩٧، رجب ١٤١٩هـ/ تشرين الثاني ١٩٩٨م.

المجتمع المدني وحينئذ لاتصطدم الدولة باي خطاب أيـديولوجي، سياسيا او دينيا. بل للجميع ان يعبر عن رايه بحرية كاملة.

عـاشراً: ان التجربـة الديمقراطيـة التـي تنـادي بهـا اغلـب الاطراف العراقيـة سـتتمكن مـن اجتيـاز كـل التحـديات في ظـل مؤسسات المجتمع المدني، اذ ستأخذ تلك المؤسسات عـلى عاتقهـا تبني التجربـة الديمقراطيـة الحديثـة وتـساهم في نجاحهـا بكفـاءة عالية، من خلال تبنيها جنبا الى جنب الدولة لقيم الديمقراطية مثل حرية التعبير والصحافة والانتخابـات واعـتماد الدسـتور وتحكـيم القانون والتأكيد على استقلالية السلطات الثلاثـة، والاسـتمرار في التداول السلمي للسلطة، بعد الابقاء على وجود معارضة سياسـية حية تضمن تقويم عمل الدولة ومحاسـبتها مـن خـلال البرلمـان او حرية وسائل الاعلام.

حادي عشر: ان اختيار الديمقراطية من قبل الشعب العراقـي يعني تبني نظاما جديدا في اداء دوائر الدولة ووزاراتهـا يقـوم عـلى وجود مؤسسات ومراكـز تعمـل عـلى صـياغة القـرارت وترسـم استراتيجية البلاد وتؤسس لنظام اقتصادي ينسجم مع نظام الحكم الحديث، وتضع ضوابط العلاقات الخارجية، ولا تـسمح بوجـود رأي استبدادي يرتجل القرارات او يتجاوز عـلى القـانون. وبالتـالي فان هذا النمط من الانظمة سوف يحافظ على هيكل الدولة وادائهـا في مرحلة الانتقال السلمي للسلطة بين فترة واخرى. أي سـوف لا

تنهار الدولة عندما تخسر الحكومة الاستفتاء العام في البلاد، بل لا تسقط الدولة حتى بسقوط رئيس الحكومة ما دامت هناك مؤسسات ومراكز واجهزة حقيقية خلف اداء الدولة ووزاراتها. وربما ستبقى استراتيجية البلاد واحدة لا تتغير بتغير الحكومة او البرلمان. وانما يجري تغير الاستراتيجية وفق مواد الدستور ومن خلال دراسات استراتيجية واسعة.

ثاني عشر: ان الاولوية في المجتمع المدني سوف تكون للكفاءة وليس للولاء، لان المعارضة ستكون بالمرصاد لكل تسويف في مسالة الكفاءات العلمية. كما ان مؤسسات المجتمع المدني سيدفعها الحرص على مصلحة البلاد للدفاع عن مبدأ الرجل المناسب في المكان المناسب. وحينئذ سوف لايخشى موظفو الدولة الاوامر غير القانونية الصادرة من مرؤوسيهم، ولا يخاف مسؤولو الدولة الا القانون، ويطمئن الى عمله من خلال كفاءته وليس محسوبيته كما اعتادت على ذلك الانظمة المتخلفة.

ضرورات المجتع المدني

ان الوضع الراهن للعراق يتطلب صيغة قادرة على استيعاب التقاطعات الحادة احيانا، فالعراق متعدد دينيا: مسلم، مسيحي. ومتعدد طائفيا اذ يتقاسم الاسلام اغلبية شيعية وسنة، كما ان المسيح مذاهب مختلفة ايضا: كاثوليك، ارثودكس، كلدان، اشوريين. ومن جهة اخرى فان الشعب العراقي ينقسم الى قوميات

مختلفة فهناك العرب والاكراد والتركمان. اضافة الى التعدد السياسي المتمثل بكثرة الاتجاهات السياسية، فهناك الاسلامي والشيوعي والقومي والليبرالي والديمقراطي و.... كما ان التركيبة العشائرية هي الاخرى لها تاثيراتها الاجتماعية اضافة الى المرجعيات الدينية والفكرية ومسألة تخلف المرأة وعدم رقيها الى مستوى الطموح، هذا اذا تكلمنا ايضا عن الوضع المأساوي للعراق بعد هيمنة الاستبداد السياسي لاكثر من ثلاثين عاما، وخوض الشعب لعدد من الحروب الدامية وقمع ارادته ومصادرة حرياته وانعدام المؤسسات المدنية، ويمكن اضافة اشياء اخرى لمن اراد تقصي الوضع الراهن للعراق.

اذا فالمعاناة طالت الشعب والبلد معا، واصبحت الازمات تلتهم الوضع العام، وتفتت مقومات المجتمع، وقضت على بناه التحتية. لذا ليس امام الشعب بجميع طوائفه وتناقضاته الا المجتمع المدني المتقدم بيانه. وقد اتضح ان اختيار اطروحة المجتمع المدني راهنا باعتبارها اكثر الاطروحات السياسية تلائما مع الوضع في العراق. والاقدر بين الصيغ على تلبية طموحات الاحزاب والاتجاهات السياسية والدينية والثقافية والفكرية المختلفة. وذلك لان المجتمع المدني يقوم اساسا على الحد من سلطة الدولة، ومشاركة المجتمع لادائها عبر مؤسساته الاجتماعية. أي ان دور الشعب يكون في ظل المجتمع المدني اساسيا وفاعلا، ما دامت السلطة تستمد شرعيتها من الشعب ذاته.

من هنا نفهم ان المجتمع المدني سيحول دون استبداد السلطة وهو امر اساس جدا بالنسبة لشعب عانى طويلا من الاستبداد السياسي ويتوجس من الاستبداد الديني. أي ليست هناك سلطة اعلى من سلطة الشعب او القانون الذي يمثل ارادته ويحمي حقوقه ويحدد واجباته. ويتمكن الشعب ايضا من خلال البرلمان محاسبة الحكومة ومصارحتها بكل آماله وتطلعاته. فليس هناك ولاية تمنع كما في الحكومات القائمة على مبدأ ولاية الفقيه كايران اليوم، تصادر الشعب حريته في التعبير عن طموحاته وآماله بحجة الخروج على الولاية الشرعية وهو محرم شرعا. وليس هناك استئثار بالسلطة على اساس عنصري يؤسس لوجود امتيازات هائلة لبعض الافراد على اساس عنصري. كما ان الانتخابات هي الطريق الوحيد لبلوغ السلطة لاي اتجاه سياسي ينافح من اجلها. وتبقى حرية الصحافة والاعلام السبيل الوحيد لاثبات كفاءة الجهات المتبارية في تكوين قناعات شعبية تؤهلها لتسلم السلطة دون غيرها.

ثم ان المجتمع المدني يوفر فرصا متكافئة لجميع الاطراف والاتجاهات في ممارسة نشاطاتها الثقافية او الطقوسية او الدينية، وليس هناك حكر لطائفة او دين او حزب او اجهة على اخر. فمن لم يتوفر على حظ كبير لتسلم السطة يمكنه الاستمرار في نشاطاته الاعتيادية عبر مؤسساته، ويمكنه ان يكون في صف المعارضة لمراقبة اداء الحكومة وحماية حقوق الشعب.

كما ان المؤسسات الدينية ستبقى على نشاطاتها ما لم يتعارض ذلك مع الحريات العامة او يخالف الدستور. وكل فرد من الافراد يمكنه ممارسة طقوسه الدينية بحرية كافية، فليس للدولة الحق في منع أي ممارسة شعائرية الا اذا كانت مخالفة للاخلاق والمبادئ الانسانية. وبهذا الشكل سيتمتع افراد كل طائفة بهامش كبير من الحرية لا يشترط معها ضرورة الامساك بالسلطة، كما ان جميع الاحزاب السياسية والتيارات الفكرية تتمكن من ممارسة نشاطاتها ضمن فضاء واسع من الحرية.

وتتأكد ضرورة المجتمع المدني في بلد مثل العراق تتجاذبه تيارات فكرية ودينية مختلفة، اذ طالما تتحول الصراعات الفكرية الى صراعات مسلحة اذا لم يتوفر قدر كبير من الحرية ولم تسد روح الحوار على الجدل المحتدم، فالمجتمع المدني يوفر من خلال ضمان الحريات للجميع اجواء حوارية تسمح بظهور التيارات الفكرية والدينية الكفوءة وتقمع كل الاتجاهات العاجزة عن استقطاب قناعة الشعب التي تؤهلها لصعود سلم السلطة. أي ان الحرية الواسعة المنضبطة بضوابط اخلاقية وقانونية تفوت الفرصة على اصحاب النوايا السيئة الذين لا يجدون الا لغة السلاح والنار وسيلة لقمع الخصم سياسيا كان او فكريا، أي ان الارهاب السياسي والفكري طريقها الوحيد في فرض متبنياتها الفكرية او الدينية او السياسية.

٢٠٠٣/٦/٢٩

التعددية مشروع انساني متقوم دينيا

مقاربة أولية في آليات التعايش بين الاديان والثقافات

يلاحظ المتابع للفكر الاسلامي ثمة قراءات ملتبسة لنصوص القرآن الكريم راكمتها القرون المنصرمة، تمت وفق مناهج اقصائية، متحيزة، لم تراع الضوابط العلمية، فاسفرت عن فهم ملتبس للاسلام ومبادئه الانسانية القيمة، واطاحت بسماحة الدين ومرونته، وعطّلت قدرته على استيعاب الآخر فضلا عن محاورته او قبوله، متجاوزة (أي تلك القراءات) بذلك النموذج النبوي الفذ الذي اعاد تشكيل المجتمع العربي على اسس انسانية رفيعة ارتكزت الى التسامح والتعايش السلمي واحترام الآخر والموازنه بين الحقوق والواجبات.

ولم يستثن المنهج النبوي أيا من اصحاب الديانات الثلاثة المتمركزة آنئذ في المدينة، بل تمكن النبي (ص) ان يترجم سماحة الاسلام من خلال الميثاق (صحيفة المدينة) الذي ابرم بين جميع فئات المجتمع المدني ليكون دستورا لهم على اختلاف اتجاهاتها الدينية والعقيدية. وبالفعل جسدت الصحيفة سماحة الاسلام رغم حداثة التجرب الاسلامية ولما ينحاز المجتمع المدني بعد برمته لصالح الاسلام، وانما كانت نسبة المسلمين آنئذ لا تتجاوز الثلث. فأرسى النبي (ص) بذلك دعائم المجتمع المتعدد دينيا واسس للتعايش وفق مبادئ انسانية حتى ساد الجو العام التسامح والوئام والاخاء بعيدا عن النزاعات الدينية والصراعات الايديولوجية.

ولم يسجل التاريخ حوادث طائفية او سجالا عقائديا او

تناحرا او احترابا على اساس ديني رغم تواصل الحوار بين الاطراف المعنية، كما لم يصدر عن النبي او الصحابة خطاب تحريضي يقوم على الاقصاء او الرفض للآخر المختلف دينيا، بل كان السائد هو لغة الحوار والتفاهم بين الاديان السماوية الثلاثية ﴿**قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ**﴾ ، بل قنن القرآن اسلوب الحوار مع أهل الكتاب على اساس ﴿**وَلا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ**﴾. وانما دخل النبي (ص) الحرب مع أهل الكتاب بعد ان نقضوا بنود الميثاق (صحيفة المدينة) وتواطئوا مع العدو لاجهاض الدولة الفتية، اذ كان ذلك مبررا لدخوله معهم في عدة حروب وفي اكثر من موقع، واصبح الدفاع عن النفس والمجتمع آنئذ امرا مشروعا لحماية النفس والمجتمع من مداهمات الاعداء.

غير ان القراءات الملتبسة للنص بعد رحلة الرسول (ص) كرست الانغلاق على الذات ورفض الآخر وتكفيره من خلال نصوص المعركة مع أهل الكتاب دون مراجعة شرائطها ومسوغاتها، حتى سرت الروح العدوانية الى الآخر الداخلي المختلف عقيديا او في الاتجاه الفكري اوالسياسي. وكان للسياسة والمنهج الكلامي الدور الاكبر في تعميق الخلافات وترسيخها بين الاطراف المتنازعة.

والالتباس الذي ساد تلك القراءات انها جردت النص او

الخطاب القرآني من تاريخيته. ولا نعني بتاريخية النص القرآني عدم قداسته او مساواته بالنص البشري بل يبقى النص القرآني نصا الهيا مقدسا لا تطاله يد التلاعب والاهواء، الا ان جملة من آياته لا يمكن فهمها خارج اطارها التاريخي ودراسة اسباب نزولها. وهذا هو المقصود من تاريخيتها. أي ان اسباب النزول والظرف الذي نزلت به هذه المجموعة من الآيات له دور في تحديد دلالاتها، وعندما تتجرد الآية من تاريخيتها لا شك انها ستتعارض مع قيم قرآنية اكثر التصاقا بروح القرآن الذي هو هدى ومنارا ورحمة للعالمين، كقوله تعالى ﴿ **لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**﴾، ﴿ **ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ** ﴾، ﴿ **فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ**﴾. أي عندما جرى التعامل مع مداليل هذا النمط من الآيات القرآنية مجردا عن تاريخيتها وظروفها افضى ذلك الى وجود منظومة قيمية جانبت الاهداف الانسانية للدين القويم وبدت عدوانية في تعاملها مع الآخر. واكثر الآيات دلالات على ذلك الآيات التي تعرضت لأهل الكتاب او التي اسست لنمط العلاقة معهم. فهذه الآيات نزلت في ظروف خاصة املاها الموقف العسكري الدفاعي او الهجومي في حينه. أي املتها الظروف الآنية للمعركة الدائرة بين المسلمين وأهل الكتاب، لذا جاءت مثقلة بالقيود والتخصيصات، كي لا يتسرب الى وعي الانسان ارادة الاطلاق من منطوق هذه الآيات، وانما تبقى فعليتها وفاعليتها مرهونة بفعلية قيودها.

أي اننا امام آيات تمثل ركائز الرسالة السماوية وروح الشريعة الالهية وثوابت الدين القويم، وهذا النمط من الآيات يبقى على اطلاقه وفعليته ويكون حاكما (كما يعبر الفقهاء) على كثير من الآيات. بينما نجد طائفة آخرى من الآيات لا تكون فعلية الا بفعلية قيودها وبفعلية الظروف التي فرضتها، وهذه الآيات تشمل ما كان يتنزل على الرسول (ص) ابان ظرف خاص. اذ الملاحظ ان بعض الآيات نزلت لتبين وتشرح وتسدد الرسول في معركته مع الآخر، سواء الكافر او أهل الكتاب، وعندما نقرأ هذه الآيات نجدها قد دخلت المعركة فعلا ضد العدو، فهي تتنوع تبعا لطبيعة الموقف، فتارة تحرّض على القتال، وآخرى تشحذ همم المقاتلين، وثالثة تشن حربا نفسية تختزل العدو في اعين المقاتلين المسلمين، الى آخره من الحالات. الا ان هذه الآيات اكدت في الوقت ذلك على القيود، أي انها حرصت ان تقنن هذه الحالات كي لا يستفاد منها الاطلاق الازماني والاحوالي، او تستغل لتأسيس مناهج عدوانية صارمة، وانما هي خطابات اقتضتها المرحلة القتالية مع العدو وعندما تنتهي تلك الحالة او عندما تضع الحرب اوزارها تتفعل الثوابت الدينية لتعود هي الاساس في تنظيم علاقات المجتمع. ولا يمكن العودة الى تلك المصفوفات من الآيات الا بعودة نفس الظروف التي أملت النص القرآني. وهي احكام قد تتوقف فعلية بعضها على حضور النبي نفسه. كما يلاحظ اشتراط بعض الفقهاء وجود النبي (او الامام المعصوم كما عند الشيعة) في شرعية الجهاد

الابتدائي.

وتتوزع النصوص القرآنية التي تعرضت لموضوع أهل الكتاب على مستويات عدة، ملخصها:

١ ـ كُرست بعض النصوص لبيان مستوى علاقة أهل الكتاب بالانبياء السابقين، فوفرت بذلك وثائق علمية لمن يرغب في دراسة الواقع التاريخي لهذه الطوائف الدينية. كقصة موسى والعجل، او عقر ناقة صالح، او قصة تيه بني اسرائيل او صلب المسيح او قتل الانبياء من قبل اليهود، قال تعالى: ﴿**قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ إِنْ كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ**﴾ [١] ﴿**وَقَتْلَهُمُ الأَنْبِيَاءَ**﴾ [٢]. او الآيات الآخرى التي رصدت حركة الانبياء ونشاطهم الدعوي وردود الافعال التي صدرت عن الاقوام والشعوب المشموله بخطابات كتبهم الدينة.

٢ ـ كما بينت آيات آخرى الخطوط العريضة لعقائد أهل الكتاب:

﴿ **وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللهِ**﴾ [٣].

٣ ـ او ان بعض الآيات الكريمة كانت بصدد رسم

(١) سورة البقرة، الآية: ٩١.

(٢) سورة آل عمران، الآية: ١٨١.

(٣) سورة التوبة، الآية: ٣٠.

الخصائص العامة لهوية أهل الكتاب الدينية، وبيان درجة ايمانهم وطبيعة التزامهم الديني ووضعهم النفسي.

﴿وَمِنْ أَهْلِ الكِتَابِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لاَّ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلاَّ مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِماً﴾ [(١)]، **﴿لَيْسُوا سَوَاءً مِّنْ أَهْلِ الكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ * يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُوْلَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾** [(٢)].

٤ ـ كما تصدت بعض الآيات لبيان صور عن الجدل الديني الذي دار بين المسلمين وأهل الكتاب حول بعض المفردات والمقولات الدينية بما يخص أهل الكتاب. او ما يخص البشارة بالنبي صلوات الله عليه: **﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوباً عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنجِيلِ﴾** [(٣)].

٥ ـ وبعض الآيات تحدثت عن احكام شرعية تخص أهل الكتاب في زمان انبيائهم، ولم تقصد التشريع للمسلمين في زمن الرسالة. أي انها كانت تخبر عن تلك التشريعات: **﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلاًّ لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ﴾** [(٤)]. **﴿وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي**

---

(١) سورة ال عمران، الآية: ٧٥.

(٢) سورة آل عمران، الايتان:١١٣-١١٤.

(٣) سورة الاعراف، الآية: ١٥٧.

(٤) سورة آل عمران، الآية: ٩٣.

ظُفُرٍ وَمِنَ البَقَرِ وَالْغَنَم حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلاَّ مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوِ الحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ﴾ [(١)].

٦ ـ اما الآيات الاكثر عددا فهي الآيات التي تعرضت لأهل الكتاب من خلال المعركة الدائرة بينهم وبين المسلمين. ويلاحظ في هذا القسم من الآيات، الذي يمكن ان يكون مرجعية قرآنية لمن يتحرى الموقف القرآني من أهل الكتاب، وجود القيود والاستثناءات، اذ تنطبق عليها نفس المبادئ القرآنية في موضوع الجهاد، وهي آيات ـ كما هو واضح ـ مشروطه باعلان الحرب من قبل الكفار والمشركين اومثالهم من أهل الكتاب. وينتهي امد هذه الآيات بانتهاء العدوان والعودة الى السلم﴿ **فَإِن قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الكَافِرِينَ * فَإِنِ انتَهَوْا فَإِنَّ اللهَّ غَفُورٌ رَّحِيمٌ** ﴾[(٢)].

﴿**وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً**﴾ [(٣)].

واما في حالات السلم فالعلاقات العامة للمسلمين يتحكم بها منطق قرآني آخر: ﴿ **لاَ يَنْهَاكُمُ اللهُّ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوَهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللهَّ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ** ﴾ [(٤)].

---

(١) سورة الانعام، الآية: ١٤٦.

(٢) سورة البقرة، الايتان:١٩١– ١٩٢.

(٣) سورة التوبة، الآية:٣٦.

(٤) سورة الممتحنه، الآية: ٨.

وبخصوص أهل الكتاب يقول تعالى: ﴿**قُلْ يَا أَهْلَ الكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللهَّ وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِّن دُونِ الله**﴾ (١). ﴿**وَلاَ تُجَادِلُوا أَهْلَ الكِتَابِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلاَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ**﴾(٢).

واشكالية هذه الآيات ان قراءتها مجردة عن تاريخيتها واسباب نزولها تولد نظرة اقصائية تصادر سماحة الرسالة السماوية ومرونتها وغاياتها واهدافها، وتعلن الحرب بلا هوادة مع الآخر المختلف فكريا وعقائديا، وبالتالي تعجز الرسالة عن الدعوة بالحكمة والموعضة الحسنة والجدال بالتي احسن، التي هي احد الركائز الاساسية للدعوة المحمدية: ﴿**ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ**﴾ (٣). من هنا فان هذه الآيات وغيرها تمنع من انعقاد اطلاق ازماني واحوالي لتلك الآيات ما لم تكن الاسباب الموجبة لصدور احكامها فعلية ايضا. وآنئذ لا تكون هناك خصوصية لأهل الكتاب وانما تنطبق عليها آيات الجهاد الآخرى، أي تكون الحالة شاملة لأهل الكتاب وغيرهم ممن يعلن الحرب على

---

(١) سورة آل عمران، الآية: ٦٤.

(٢) سورة العنكبوت، الآية: ٤٦.

(٣) سورة النحل، الآية: ١٢٥.

الاسلام، فتصبح الحرب عليهم من باب الدفاع عن الاسلام.

تأسيسا على ما تقدم، من ينظر للعلاقة بأهل الكتاب من منظار هذا النمط من الآيات سوف لا يكون للتعددية الدينية (ولو السلوكية) مكانة في تفكيره، لانها آيات تحريضية فرضتها ظروف الحرب التي اعلانها أهل الكتاب ضد الاسلام كقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَتَّخِذُوا اليَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللهَ لاَ يَهْدِي القَوْمَ الظَّالِمِينَ**﴾[1]. ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُواً وَلَعِباً مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَالْكُفَّارَ أَوْلِيَاءَ وَاتَّقُوا اللهَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ**﴾[2]. الى آخره من الآيات المتشابهة في مضمونها.

أي ان الثوابت الدينية في تنظيم العلاقات العامة مع الآخر ايا كان اتجاهه الفكري او العقائدي هو ﴿**لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**﴾، ﴿**وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ**﴾[3] ﴿**لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الغَيِّ**﴾[4]. بل القرآن يتوغل اكثر فيعلن ﴿**لاَ يَنْهَاكُمُ**

---

(١) سورة المائدة الآية:٥١.

(٢) سورة المائدة، الآية:٥٧.

(٣) سورة يونس، الآية: ٩٩.

(٤) سورة البقرة، الآية:٢٥٦.

الله عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوَهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللهَّ يُحِبُّ المُقْسِطِينَ﴾[١].

الاختلاف من زاوية قرآنية

ثمة آيات تحدثت بوضوح عن فلسفة الخلق كقوله تعالى ﴿**وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ**﴾[٢]. لتؤكد ان العبادة (بمفهومها القرآني) هي احدى الاسباب الموجبة للخلق، واما مفهوم العبادة ومصاديقها فيمكن التعرف عليها من خلال استنطاق الآية وقراءتها ضمن سياق الآيات الآخرى، التي تحدثت عن الانسان، كقوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي البَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً**﴾[٣].

وقوله: ﴿**وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً**﴾[٤].

واما الآية الآخرى فهي قوله تعالى: ﴿**وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلاَّ مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ**

---

(١) سورة الممتحنه، الآية: ٨.

(٢) سورة الذاريات، الآية:٥٦.

(٣) سورة الاسراء، الآية: ٧٠.

(٤) سورة البقرة، الآية: ٣٠.

خَلَقَهُمْ﴾ [١]. اذ يتضح من منطوقها ان الاختلاف ملازم للطبيعة البشرية، ويتوقف على استمراره تحقق الهدف من الخلق. والحقيقة ان الآية تختزن حمولة دلالية عالية تدعو للتنقيب في اعماقها بغية التعرف على هدف الخلق من خلال الاختلاف، وبالتالي سينقلب مفهوم الاختلاف المثقل بدلالاته السلبية ليحل محله فلسفة قرآنية جديدة توضح دلالات الاختلاف، وكيف لا يمكن ان تكون حياة، او لا يمكن ان يكتب لها الاستمرار والبقاء من دون اختلاف. بل يثبت ايضا كيف تتوقف عليه الصيرورة الاجتماعية والتحول الفكري والثقافي والتطور العلمي. أي ان الاختلاف يساهم بصور متعددة في تشكيل المنظومة المعرفية للانسان، والا ستؤول المعرفة البشرية باختفاء وجهات النظر الى الضمور، لان الاختلاف يلعب ادوارا كبيرة في خلق الاشكاليات وطرح الاسئلة المتجددة وتعميق الاستفهامات التي تطور المعرفة وتبعث الحياة في المجتمع. من هنا صار الاختلا ف آية من آيات الله وسنة جارية في خلقه: **﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ﴾** [٢].

ومن هنا ايضا يمكن ان ندرك اهمية الآيات التي تدفع باتجاه التعايش السلمي والحوار وتدعو الى الارتكاز للحكمة والموعظة

---

(١) سورة هود، الايتان: ١١٨-١١٩.

(٢) سورة الروم، الآية:٢٢.

الحسنة والجدال بالتي هي احسن لان القضاء على الرأي الآخر قضاء على الحياة وانحسار للدين في زوايا ضيقة تحجم دور الانسان وتصيره مخلوقا مجردا لا حول له في هذه الحياة ولا قوة وهو امر يغاير الواقع تماما. اذاً (تمثل الخلافات بين الامم والشعوب والثقافات المتعددة اختيارا ملازما لمشروع الخلق ذاته، بل تمثل محرك الموجود، لان التبادل بين البشر ليس اساسيا في مستوى الانطولوجيا اللاهوتية فحسب بل هو عنصر مكون لتاريخ العالم والبشرية، ولم يرد الله ان تكون المخلوقات كاملة مكتملة لاول وهلة، والاحداث منبسطة غير متلاحقة بل خلق العصور والاعراض وجدلياتها العديدة وربط ذلك كله بالمصير الانساني)[١]

من هنا ينبغي وفق المنطق القرآني ان ننهي الجدل حول مشروعية الاختلاف والتعدد الفكري والعقائدي وان نفتش عن اليات للتعايش السلمي بين الشعوب المختلفة. وقد اجادت مجلة قضايا اسلامية معاصرة حينما اختارت لملف العددين ٢١ و٢٢ باقسامه الثلاثة عنوان: (التعددية والاختلاف... تجليات التعايش بين الاديان والثقافات). أي ان المجلة حسمت الرأي لصالح التعدد والاختلاف واخذت تفتش عبر مقالاتها وحواراتها الثرية،

---

(١) ابو حديبة، الدكتور عبد الوهاب، القصد في الغيرية.. تجليات التعددية في التجارب العربية والاسلامية، مجلة قضايا اسلامية معاصرة ملف: (التعددية والاختلاف.. تجليات التعايش بين الاديان والثقافات)،العدد٢٢ شتاء ٢٠٠٣-١٤٢٣، ص ١٢٨.

عن صيغ قرآنية وانسانية للتعايش. وقد جندت لذلك المناهج العلمية والصيغ النصية، لان المجلة (تحسب ان التنوع والاختلاف حالة بشرية وهو احد ابرز النواميس الساطعة في الحياة في كافة العصور وان توحيد الناس عل رؤية واحدة وموقف مشترك في كل قضية لم يتحقق ابدا)[١]. لكن المجلة لم تنس الجانب المعرفي للتعددية وانما شحذت اقلام مجموعة من كبار المفكرين في العالم الاسلامي بغية التعرف على البعد المعرفي والاساس النظري للتعددية، ومدى شرعية كل طرف من الاطراف المختلفة وما هو نصيب كل واحد من الحقيقة المتنازع عليها.

وبصراحة فان المجلة اثارت عبر ملف التعددية اشكاليات صارمة، غارت في عمق البنى الفكرية للتعرف على اداء مقولاتها في انتاج المعرفة البشرية. وربما لاتطيق الاجواء المغلقة هذا النمط من الاشكاليات لانها اعتادت التفرد في الرأي والشعور بالفوقية واحتكار الحقيقة دون غيرها، وهي النظرة ذاتها التي ابتلى بها المجتمع الاسلامي قاطبة بل وكل الطوائف الدينية على اختلافها. ولا يمكن ادراك هذه الاشكاليات الا بعقلية حوارية منفتحة تبحث من غير كلل، وتتوق لمعرفة الحقيقة، دون ان تحدها حدود او يقمعها سقف معرفي معين. وهي اشكاليات لو اجيد التعامل معها واعيد

(١) المصدر نفسه، العدد: ٢٢، ص ١٧٣. ومجلة قضايا اسلامية معاصرة، مجلة فكرية، يرأس تحريها د. عبد الجبار الرفاعي.

تفكيكها سوف تكون منتجة على الصعيدين المعرفي والسلوكي معا.

وينبغي ان نعرف ان التعددية وقبول الآخر المختلف لا يعني التنازل عن الذات او مصادرة الانا كما يتوهم البعض وانما هي انفتاح على الآخر باعتباره يمتلك رأيا آخر يمثل وجهة نظره وفق اسس علمية ومعرفية آخرى ليست بالضرورة ان تلتقي مع متبنياتنا الفكرية والمعرفية. وان ذلك الانفتاح والجدل سيراكم مفاهيم تساعد على فهم الذات وتحديد علاقتها بالآخر وفق منطق جديد لا ينتابه الاقصاء والتفرد ولا يتخذ من حديث الفرقة الناجية مرجعية في تحديد علاقاته العامة.

ثم ان القرآن لم ينه عن الاختلاف باعتباره حالة بشرية متاصلة وانما نهى عن الفرقة والتنابذ، أي (ان مفهوم النزاع والتفرقة الذي نهى عنه القرآن الكريم ليس منشؤه التعدد والاختلاف داخل الجماعة او بين الجماعات المختلفة وانما منشؤه الطغيان وسوء الادارة لهذا التعدد حيث تقوم بين الجماعات المختلفة علاقات النفي والنفي المتبادل وحيث يجري الاحتكام الى مبدأ القهر والغلبة)[1] .

---

(١) المجال الحيوي لفقه التعدد والاختلاف، حوار مع السيد محمد حسن الامين، العدد٢٠- ٢١ من المجبة المذكورة.

التعايش بين الاديان والثقافات

لم تعد مسألة التعايش بين الاديان والثقافات حاجة هامشية وانما اصبحت، بفضل التقارب والاحتكاك بين الحضارات وتلاشي المسافات الفاصلة بين شعوب العالم، ضرورة ملحة تتطلب جهدا مكثفا يتولى ايجاد صيغ للتعايش السلمي بين الحضارات. واذا كان حوار الحضارات احد الاساليب لنزع فتيل الصراع بين الشعوب والحضارات الا انه يبقى احد الاساليب وليس العمل الوحيد القادر على ايجاد تسوية كاملة لمسالة الصراع الحضاري وما يكتنفها من اختلاف وتعدد ثقافي في العالم. من هنا لا يمكن اهمال الصيغ الآخرى التي هي ليست اقل فاعلية على هذا الصعيد، وربما تكون اكثر قدرة على اعادة صياغة عقل الانسان بشكل يمكنه تقبل الآخر بعد الاعتراف به، وبالتالي التعايش معه على اساس التسامح، وعلى اساس ان التغاير يختزن شحنات ايجابية تدفع باتجاه التطور والتفاعل الحضاري بين الشعوب والاتجاهات الفكرية والثقافية المختلفة. ويمكن ان نشير بشكل مكثف الى بيان اليات التعايش مع الآخر سواء كان الاخر داخليا او خارجيا، وهي :

اولاً: الاعتراف بالآخر

ينبغي العمل اولا على ايجاد بيئات ثقافية تعترف بالآخر وتسمح بطرح ومناقشة ارائه، بل وحتى تبني تلك الاراء احيانا، ارتكازا الى قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى**

وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللهَّ أَتْقَاكُمْ﴾[١].

اذ الآية الكريمـة لم تلـغ الخـصوصيات الانـسانية ولم تـصادرها او تتنكر لهـا وانـما ركـزت عـلى التعـارف والانفتـاح عـلى الـشعوب المختلفة، لانه يمثـل وسـائل لاكتـشاف الآخـر، فـيما يملكـه مـن معلومات او يعيشه من اوضاع او يخطط له من مـشاريع او يتطلـع اليه من طموحات، الامر الذي يفتح اكثر مـن نافـذة معرفيـة عـلى طبيعة الشعب الآخر[٢].

ومن خلال الاعتراف بثقافة الآخر يمكن الاعـتراف بـالآخر نفسه كشخصية مستقلة لها خصائصها ومميزاتها وتاريخها وثقافتهـا، وهذا يتطلب ايـضا الكـف عـن تـصورامكانية تهمـيش الآخـر او اختزاله ومن ثم الغائه، لان تصور ذلك لا يلغي وجـوده الحقيقـي بل يجعلنا نعيش في دوامة مـن التـصورات الخاطئـة. وربـما يكـون الآخر اكثـر حـضورا عـلى الـصعيد الحـضاري واكثـر تـاثيرا عـلى المستويات الآخرى، وبالتالي فان تصور الغائه يفـّوت علينا فـرص كبيرة للتكامل معه من خـلال التواصـل المعقـول والمتـوازن، لـذا ينبغي ان نجعل من الغيرية (عاملا ايجابيـا ونـاقلا خـصبا للابـداع والاصالة ومنبعا تاريخيا لا ينضب)[٣].

---

(١) سورة الحجرات، الآية:١٣.

(٢) الكلمة السواء قاعـدة للتعـايش، حـوار مـع الـسيد محمـد حـسين فـضل الله، العدد:٢٠- ٢١.

(٣) القصد في الغيرية... تجليات التعددية في التجارب العربيـة الاسـلامية، مـصدر سابق، العدد: ٢٢، ص٢٣١.

او (ينبغي ان لا يمثل الآخر المختلف الانسان الـذي ننفـصل عنه او نبتعد عن العلاقة معه بل انه يمثل الانسان الـذي يـدخل في مسؤوليتنا الحركية الثقافية الانسانية كانسان يملك فكرا نلتقي معه فيه فيما يملك من فكر. كما يملك فكرا مختلفا او خطا مختلفا نتحاور معه وحوله من خلال ما نملكه مـن فكـر مختلـف او خـط مختلـف عنه، في تجربة تعارف متحركة في العناصر الانسانية المشتركة)[١].

وهذا يتطلب اليات فاعلة تعمل على تنشيط الفعل الثقافي بهذا الاتجـاه، مـن خـلال التحـاور مـع الآخـر وبيـان نظرياتـه وارائـه ومناقشتها في اطار اجواء علمية تسمح بالانفتاح عليها بعيـدا عـن أي ردة فعل ايديولوجية تصادر الجهود المبذولة لاختزال الفـوارق الكبيرة المصطنعة بين طرف وآخر.

وهنا تجدر الاشارة ان الاعتراف بالآخر لا يعني الـتخلي عـن الذات او الانسحاق او الذوبان والانحلال بقدر ما يعني التفاعـل مع الآخر واكتشافه لتطوير الذات وتحـصينها. فـاذا لم اقـترب مـن الآخر واتعايش معه، في اطار منظومـة علاقـات وقـيم نابعـة مـن صميم الفكر والمبادئ التي اؤمـن بهـا، سـيبقى الآخـر بالنـسبة لي مجهولا ومن ثم يكون تقييمي له تقيما غير واقعـي وتنقـصه الخـبرة بالآخر وخصائـصه، لـذا تجـد تقيماتنـا للآخـر تقـيمات متناقـضه، فالبعض يعيش حالة مستعـصية مـن الاسـتلاب وانفـصام الهويـة

(١)العدد:٢١، ص ٢٣.

ويلح على الذوبان بالآخر والانصياع له كليا. في مقابل ذلـك تجـد سلوكا آخر يجـد في الغـير العـدو الـذي يجـب محاربتـه ويؤكـدعلى قطيعته.

وكلا الموقفين يجانب الصواب بسبب فقدان الضوابط القيميـة لتقنيين العلاقة مع الآخر وكيفية التعايش معه. اذ ان الخطوة الاولى على الطريق هي الاعتراف بالآخر والتعامل معه عـلى اسـاس هـذا الاعتراف، ومن ثم تـاتي التفـصيلات التـي لا تفـضي الى الـذوبان والتخلي عن كل ما يمثل ذاتيـات الهويـة الحـضارية، ولا تـدعو الى محاربته واقصائه.

اذا لا يمكن للتعايش مع الآخر ان يستقيم سواء كـان الآخـر داخليـا ام خارجيـا الا بـالاعتراف بـه اولا، والكـف عـن تـوهم مصادرته او الغائه.

ومن هنا ايصا تبدو مـسألة حـسم النـزاع حـول ثنائيـة الانـا والآخر وحسم الجدل القائم حول هذه الثنائية من اولويات الفكر الاسلامي لكي ينتقل (أي هذا الفكر) الى مرحلة آخرى تقوم عـلى نتائج هذا الحسم الفكري (شريطة عدم الانشغال ثانيـة في تفكيـك هذه الاشكالية). وهذا يتوقف على اعـادة دراسـة الانـا لاكتـشاف الذات وحدودها وقابلياتها وامكانياتهـا الحقيقيـة وتحديـد ذاتياتهـا وخصائصها، ومقارنتها بالآخر وخصوصياته وامكانياته وذاتياته. وهذا يتطلب اعـتماد منـاهج علميـة كـي نـضمن النتـائج العلميـة

المتوخاة من هذا العمل، وبالتالي يمكننا ترتيب الخطوات التالية في ضوء تلك النتائج. وبهذا الشكل فقط يمكننا ان نحقق التقدم على هذا الصعيد وننفتح على حياة جديدة، حياة مشتركة مع الآخر الذي يختلف معنا فكريا وفق اسس انسانية.

ثانيا: تعميق الوعي

وينبغي (في مشروع التعايش مع الآخر المختلف) اعادة النظر في الوعي الذي تكون في اطار بعض النصوص الدينية والمرويات التاريخية والتاكد من صحتها عبر دراستها سندا ومتنا كحديث الفرقة الناجية الذي لعب دورا كبيرا في تشظّي الامة والاصرار على احتكار الحقيقة ورفض كل الفرق والمذهب التي تحتفظ بوجهات نظر اجتهادية مخالفة، حتى بات الجميع الا ما ندر يعتقد بخطأ المخالف مهما كان نوعه، وهذه الحالة قد اثرت ايضا في الاوساط الثقافية، ويمكن ان نلاحظ نموذجا لذلك في حديث الدكتور محمد اركون مع محاوره في العدد ٢٢ من مجلة قضايا اسلامية معاصرة حتى اكد اركون: (لا بد ان نخرج من المأزق الفكري.... الذي خلق لنا ما لا يمكن التفكير فيه)[1] .

ويبدو ان حديث الفرقة الناجية (ستفترق امتي على نيف وسبعين فرقة، الناجية منها واحدة) لم يرو في المجاميع الحديثية

---

(١) التسامح ومنابع روح التسامح، حوار مع د. محمد اركون، العدد:٢٠-٢١

المعتبرة [1]، ولم يرد في صحيح البخاري وصحيح مسلم، ولم تحز أي من رواياته على شروط الصحة المعتبرة في الصحاح من كتب الحديث النبوي الشريف، كما افاد الدكتور محمد عمارة ذلك [2]. لكن رغم ذلك تجد كل فرقة من الفرق الاسلامية تتشبث بهذا الحديث لتؤكد تفوقها على الفرق الآخرى ونجاتها يوم القيامة وبالتالي هلاك جميع الفرق التي سيكون مصيرها النار وفق منطوق هذه االرواية. وقد ارتكز الى هذا الحديث لتحديد العلاقات العامة مع الفرق والمذاهب الآخرى واتخاذ احكام جائرة ضدها باعتبارها فرق ضالة يجب تجنبها.

والصيغة العملية للتعامل مع هذه اللون من الاحاديث هو الرجوع الى المصادر الحديثية بغية التعرف على تلك الروايات ودراستها متنا وسندا دراسة علمية وفق ضوابط علمي االرواية والدراية، ومن ثم اعلان نتائج البحث امام الملأ بغية التوافر على وعي يمكّن المجتمع من تجاوز عقدة الآخر من أبناء الفرق الهالكة (حسب ما يصرح به هذا الحديث). وآنئذ سيقف الجميع على قدم المساواة في مواجهة مصيرهم يوم اللقاء الاعظم وحينئذ ﴿وَأَن

(١) لم يرد حديث الفرقة الناجية ايضا في المصادر الحديثية الاساسية الاربعة عند الشيعة وانما ورد في مصادر ثانوية كما في كتاب كفاية الاثر للخزاز وفيه: (ستفترق امتي على ثلاث وسبعين فرقة منها فرقة ناجية والباقون هالكة...) لكن في سند الحديث ضعف.

(٢) مرتكزات التعايش بين الاديان، حوار مع د. محمد عمارة، العدد ٢٢.

لَّيْسَ لِلإِنسَانِ إِلاَّ مَا سَعَى * وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى﴾[١] . واعتقد ان مسؤولية ذلك، أي مسؤولية مراجعة النصوص والمرويات التاريخية المعتمدة في نفي الآخر والغائه، تقع على جميع الاوساط العلمية والثقافية الواعية.

أي يفترض علينا كمسؤولية تاريخية تحصين ثقافتنا من تسرب النصوص الموضوعة اوالمرويات المختلقة والاعتماد على النفس في ايجاد صيغ للتفاهم مع الآخر، بعد ان أقر القرآن الكريم بوجود الاختلاف بين الشعوب والاقوام وترك الباب مفتوحا لاعتماد الاسلوب الاكفأ لتوفير اجواء سليمة للاجتماع والتعايش السلمي (اذ ان الاجتماع الانساني ايضا هو مصدر مكمل للنص القرآني واذا كان الاجتماع الانساني ـ بوصفه احد تجليات النص المنثور ـ مصدرا للاستلهام والمعرفة، بات من المحتم المزاوجة بين معطيات النص القرآني من جهة ومعطيات النص الكوني البشري ـ المتحقق في حيز التاريخ ـ أي في حيز الزمان المتحرك من جهة آخرى)[٢] .

كما ينبغي علينا ان نقوم بمراجعة عنيفة وشاملة للتراث بغية تنقيته وفرزه للتوفر على خزين نصي يساعد على تماسك البنى الاجتماعية ويستبعد الخطاب الطائفي المفرق، وان كان بعض النصوص صحيحة لانها مرتبطة بتاريخيتها ولا يمكنها التعالي على

---

(١) سورة انجم، الايتان: ٣٩-٤٠

(٢) محمد حس الامين، مصدر سابق، العدد:٢١.

الزمان لاكثر من سبب، فليس بايدينا ما يؤكد فعلية القيود والقرائن والاحوال التي فرضت صدور النص كي يحافظ النص على اطلاقه وفعليته، والشيء الاكيد هو اختلاف الظروف الزمانية الى درجة لا يمكن معها تصور طبيعة الاوضاع الماضية بكل تفاصيلها.

بل ان الدكتور محمد اركون يرى ضرورة مراجعة الفكر الاسلامي بكامله، لانه يرى (ان الفكر الاسلامي بكامله داخل في نطاق الحلقة التاريخية الموصوفة والمعروفة بالقرون الوسطى، او بفضاء المعرفة الخاصة بالقرون الوسطى) ويضيف لتوضيح هذه النقطة (يجب علينا ان نعرف ما معنى المنظومة المعرفية الخاصة بالقرون الوسطى، لنميزها عن المنظومة المعرفية التي ستحدث بعد القرن ١٦، عندما تظهر تلك الظاهرة التي اشرت اليها بدخول العقل مرحلة جديدة من تاريخيه، ومن ممارسته للمعرفة بعد ما جاء كوبرنيكوس وجاء غاليلو وجاء آخرون، الذين ابطلوا او نسخوا المقدمات الاساسية للمنظومة المعرفية الخاصة بالقرون الوسطى، وانتقلوا الى منظومة هي المنظومة التي نسميها ونعيش عليها كمنظومة حديثة بالفكر الحديث)[1].

اذا فاركون يفصل بين مرحلة القرون الوسطى ومرحلة الفكر الحديث من خلال المقدمات التي تعتمدها كلا من المرحلتين في انتاج المعرفة، فمقدمات المرحلة الاولى، أي مرحلة القرون

(١) العدد:٢٢، ص ٥٦-٥٧ .

الوسطى هي مقدمات اسطورية، ولا شك ان الاسطورة هنا اعم من الخرافة أي تشمل كل شيء لا يمكن البرهنة عليه تجريبيا، وان امكن ذلك عقليا وفلسفيا، وبالتالي تعتمد الاسطورة (كما هو السائد) على الايمان والتسليم، وغالبا ما تكون خطوطاً حمراء لا يمكن مقاربتها لكن يمكن الارتكاز اليها كمقدمات منتجة في القياس الارسطي. ويمكن ان نسمي تلك المرحلة كما يقول هاشم صالح: المرحلة اللاهوتية الغيبية او المرحلة الميتافيزيقية ويكون فيها الـ (العقل متحجرا، جامدا، لا يقبل النقاش) في مقابل المرحلة العملية الوضعية[1].

و في رأي اركون ان الفكر الاسلامي برمته ينتسب الى هذه المرحلة، أي ان هذا الفكر قد بنى هياكله المعرفية على مقدمات اسطورية، لذا يقول:

(لذا ما ذكرته من اعمال ابن تيمية وآخرين، والذين ينقلون عن هؤلاء اليوم ويستمرون في تلك الحلقة المفرغة، ويكررون براهين قد قيلت وقد نوقشت في المنظومة الاسطورية، هؤلاء لايفيدون بما نحتاج اليه اليوم من اعادة النظر..)[2].

أي اننا بحاجة وفقا لهذا النظرية الى مراجعة التراث الاسلامي وزعزعة الموروث واعادة بناء المعرفة الاسلامية على مقدمات

---

(١) مقال لهاشم صالح في جريدة الشرق الاوسط اللندنية تحت عنوان: كيف نطرح مسالة الحداثة وما بعد الحداثة.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٧.

علمية وليست اسطورية كما يسميها اركون، واول خطوة على هـذا الطريق هي الكف عن تقليد الـسلف والعـودة الى القـرآن والـسنة لبناء فكر اسلامي يتناسب مع المعطيات العلمية للعصر. كما ينبغـي الكف عن ترديد خبر: (خير القرون قرني ثم الذي يليه ...) الـذي آخـرج الـسلف (مطلـق الـسلف)عـن كـونهم رواة لهـم تـاريخهم وثقافتهم ومعارفهم وظروفهم واحولهم، وارتقى بهم الى مرجعيـة فكرية ومعرفية لا يمكن تخطيها باي شكل مـن الاشـكال، بـل ان البعض فرض فهم السلف على كل انتاج معرفي او فكري وانْ عـلى حساب الحاضر وحاجاته ومشاغله ومدركاته.

وهذا لا يعني الحث على مقاطعة التراث بكـل اشـكاله وانـما يبقى للتراث دوره في دفع الحاضر الى الامـام، أي اننـا نختـار مـن التراث ماهو ملائم لعصرنا ونبقي كل شيء ضمن تاريخيته. ونكف عن دعاوى الاطلاق والجزم والنهائية والكمال التي يحلـو للـبعض وصف التراث بها، فـالتراث لا يتعـالى عـلى الزمـان ولا يـستمر في تاثيراته الابـستمولوجية وسـلطته المعرفيـة وانـما يتحـرك في دائـرة ظروفه الزمكانية تأثيرا وتأثرا، وتبقى الحاجات اللاحقة عقبـه دون تمدده خارج حدوده ومدياته التي تفرضها قابلياتـه الذاتيـه، أي ان التراث ذاتا غير قـادر عـلى البقـاء مـا عـدا العنـاصر القـادرة عـلى الاستجابه لظروف الحاضر ومشاغله، او كما يعبر الاصولويون (ان هناك قصورا في المقتضي لا في المانع) أي ليس للثراث مقتضي للبقاء وانما مثله مثل الشمعة التي ينتهي امدها بشكل تدريجي.

فتكون قراءتنا للتراث اذا للتعرف على العقل في مراحله التاريخية، ونقرأ التراث ايضا لنفهم التاريخ وحركة التاريخ ومتبنيات الفرق الاسلامية والافكار المعارضة. لندرس اسبابها ودواعيها وسبب اختفائها؟ هل كانت سياسية ام ايديولوجية؟

لكن للاسف ان آفة الفكر الاسلامي هي التقليد بلا انقطاع للماضي وتراثه، تقليدا مطلقا، تقليدا متحررا من أي سلطة، حتى بات من الصعب مقاربة القرآن والسنة الشريفة بمعزل عن السلف، وهذا هو سر التخلف في الفكر الاسلامي، لذا يؤكد اركون: (ليس لي الحق ان انظر فيه ـ أي التقليد بنظرة نقدية ـ فقط ـ، بل لي ـ كعقل ـ المسؤولية الفكرية ان اعيد النظر في كل تقليد سبق، ويريد ان يفرض نفسه علي مقدماته وعقائده ونظمه، وكذا وكذا، بما فيه المعطى المنزل) ويقصد الكاتب بالمعطى المنزل: الكلمة التي اعطاها الله لليهود، النصارى والمسلمين. وقد بيّن هنا كيفية تلقي الانسان لهذا المعطى وكيفية تعامله معه فقال: (وكلمة الله لا تنازع، لا تناقش، يتلقاها الانسان في قلبه ويخضع لها عقله، ويكون العقل في جميع ما يمارسه من المعارف خاضعا للمعطى المنزل، وكذلك في التقاليد الآخرى، والتراثات الآخرى والسنن الأخرى.

ودائما نجد العقل خاضعا لمعطى سابق، اعطي لمن يعتقد ان هناك آلهة او الها، البوذيون، الهندوكيون، الزرادشتيون، كل الناس، كل جماعة لها معطى يخضع له العقل.

اذن هذا وضع بشري شامل للبشر، أي ان العقل يكون معرفيا ونفسانيا ومنطقيا في هذا الاطار حيث يتعبد لمبادئ لا ينازعها ولا يناقش فيها)[١].

فاركون يرفض الركون الى التقليد ويرى من حقه كما تقدم نقد كل شيء بما في ذلك المعطى المنزل. ويمتدح الوضع الثاني الذي يتصف بالنقد والمراجعة واعتماد العقل بشكل مطلق في المعرفة. يقول: (الوضع الثاني للعقل البشري بدأ يظهر عند اليونان .... او ما حدث في الامم الاوربية التي ذكرتها في القرن ١٦ كأنه ظهور جديد، وكأنه فتح جديد بامكانية العقل ان ينتقل نقلا اكثر فعالية مما كان عليه في وقت اليونان .... معنى هذا العقل يتكلم بالانا، انا العقل، ومن انا العقل ينطلق الفرد كفرد مستقل عن المعطى . معنى هذا العقل المستقل عن المعطى المنزل او المعطى التقليدي)[٢].

ليس هنا مجال لمناقشة كل افكار الدكتور محمد اوركون وهو المفكر المعروف في تخصصه الا ان لنا ان نسأل على عجالة ما اذا كان المعطى المنزل بطبيعته غير قابل للادراك او المعرفة وانما يعتمد اساسا على الايمان والتصديق، هل يجب تخطيه ايضا لاستعصائه على الفهم البشري؟

لذا هناك مؤاخذه اساسية على التفصيلات التي يذكرها

---

(١) ص،٥٣.

(٢) ص ٥٤.

العلماء عن الغيب وخصائصه او عن مشاغل الاله سبحانه وتعالى، بل ان البعض يتكلم وكأنه مطلع حقيقة على الغيب علما ان المساحة الواسعة من الغيب لا يمكن للانسان تعقلها فضلا عن ادراكها، بل ان بعض قصص القرآن لولا انها قرآن ووحي منزل من الله تعالى يصعب على الانسان التصديق بها. والا سنضطر اذا انسقنا مع افكار اركون بشكل مطلق الى التاويل البعيد لا سيما في التعامل مع بعض المفردات القرآنية كالجن والشيطان والملائكه وغيرها.

لكن المفيد في هذه النظرية انها تمدد مساحات النقد لتشمل المقدمات التي قام عليها الفكر الاسلامي والمعرفة الاسلامية لنخلص الى مقدمات علمية تصمد امام النقد ومن ثم يشاد عليها البناء المعرفي.

فمثلا، (وان كان مثالا صعبا جدا ويقتحم الخطوط الحمراء ويتحرش بالممنوع اللا مفكر فيه والذي يساق كمقدمات اساسية شيد الفكر الاسلامي بناءه عليه) لكنني مضطر الى هذا المثال لمساسه بموضوع التعددية، وهو لو ان أهل السنة والجماعة اعادوا النظر في مسلّمة عقيدية عندهم وهي (عدالة الصحابة) واعاد الشيعة الامامية في مسلّمة عقيدية يقوم عليها المذهب الشيعي اساسا وهي (اعادة فهم عصمة الائمة) . فماذا تسفر هذه المراجعة؟ لا شك انها ستسجل فتحا تاريخيا للاسلام والفكر الاسلامي، ولتم اعادة بناء المعارف الاسلامية بشكل آخر لا تجد فيه ما يدعو للفرقة والتشظّي.

لا اريد ان امس مشاعر احد من المسلمين وانـما افـترض هـذا الامر افتراضا وانا اعلم ان هذا من المستحيل مهما كانت مبرراته الا انه لا يمنع مقاربته واعادة النظر فيه من اجل وضع فكـري افـضل لعالمنا الاسلامي.

او ـ في مثال آخر ـ لو ابقينا القـرآن الكـريم مفتوحـا للقـراءة والتأويل ولم ننغلق على نمط واحد من التفسير بل نتخطى التفاسير الآخرى ونتجاوز فهم النص الذي خضع لظـروف تاريخيـة معينـه ونكف عن تجيير القرآن لصالح جهة او شـخص دون غـيره، فـماذ سيحدث؟ لا شك سيحدث تحول تاريخي عـلى المـستوى المعـرفي. سيما في ظل دعاوى تجديدية آخرى للتعامـل مـع القـرآن كـدعوى اركون الى (تحليل المـستويات اللغويـة للخطـاب القـرآني) اذ يـرى الكاتب (هنـاك مـستوى شـفاهي وهوالمـستوى لاول مـن حيـث التاريخ، وهو المستوى الذي نطـق بـه القـرآن، بلـغ بـه القـرآن في (العصر) الاول، (أي) فترة النبوة. ثم المـستوى الثـاني الـذي اتـى تاريخيا بعد ذلك هو مستوى الجمع، الالمام بجميع النصوص التـي سمعت شفاهيا حتى تسجل وتكتب وتصبح مكتوبة في مصحف، (فتلك) مرحلة شـفاهية والقيـت شـفاهيا حتـى تـسجل وتكتـب وتصبح مكتوبة في مصحف، (أي في مرحلة ثانية). وهـذه المرحلـة الثانية نسميها المجموعـة الرسـمية المغلقـة ـ Le corpus officie clos).

ويضيف: (ان هذه اصطلاحات لغوية وليست اصطلاحات دينية ولا اتحدث عنها، ولا اقول انها حقيقة او غير حقيقة، لا نها ليست موضوعي .. ولكن الكثير من الناس اولا لم يقرأ، واذا قرأوا لم يفهموا . لان الفرق هو بين المستوى العقائدي والميدان العقائدي للبحث من جهة، والميدان اللغوي فقط للبحث من جهة آخرى، لان الخطاب الشفاهي لـه قواعده اللغوية الخاصة للتحليل، وللدلالات قواعد خاصة للتفسير مغايره للقواعد التي تطبق على الخطاب، اذا كان مكتوبا لا ترى الايدي تتكلم كما تتكلم يداي الان وانا اكلمك، ووجهي يخاطبك وصوتي يكلمك عندما يرتفع او ينخفض. هكذا هو، ولكن الناس يخلطون ذلك لان في بالهم مستشرق قرأ عند المستشرقين يريد ان يخرب لنا ايماننا . ويريد ان يهدم قرآننا وكذا وكذا)[1].

هل يعني كلام اركون ثمة تغاير بين المستوى الشفاهي للنص القرآني والمستوى التدويني؟

هذا ما يشي به كلام الرجل اذ هناك قرائن حالية ترافق النص الشفاهي عادة وبالتالي فان هذه القرائن تراكم معان كثيرة لا ينطق بها النص المدون فتتسع الهوة الدلالية للخطاب شفاهة وتدوينا.

ولو فرضنا جدلا امكانية التوفر على جميع القرائن الحالية التي رافقت الخطاب الشفاهي للقرآن فلا شك ان مدلولات جملة من

(١) ص ٤٥.

الخطابات القرآنية ستتاثر بتلك القرائن الحالية، واول تلك الخطابات تاثرا الاوامر والنواهي المجردة عن القرائن التي تضمنها الخطاب القرآني، اذ ان دلالة فعل الامر وصيغة الامر على الوجوب او الاستحباب، وكذلك دلالة فعل النهي او صيغه على الحرمة او الكراهة ليست دلالة ذاتيه كما يذهب الى ذلك بعض الاصوليين، وانما هي حيادية بالنسبة الى الطرفين معا، كما ليس للعقل مدخلية في تحديد هذه الدلالات، وليس هي من شؤونه كما قال بذلك عدد من الاصولين، وايضا ليس للامر وصيغته دلالة على الوجوب دون الاستحباب او الحرمة دون الكراهة بالنسبة للنهي وصيغه، اذا صدر الامر او النهي من المولى الحقيقي كما هو رأي عدد من الاصولين، لان الاستحباب والكراهة تصدر منه ايضا، ولا يبقى سوى القرائن الحالية والمقامية القادرة على تحديد دلالات الامر والنهي، وهل الامر دال على الوجوب ام الاستحباب، او هل النهي دال على الحرمة او الكراهة. وهذا بلا شك بالنسبة للآيات المجردة عن أي قرينة ترافق ذات الخطاب، والا لو رافق الخطاب المدون قرائن متصلة او منفصلة يمكن من خلالها تحديد دلالة الامر او النهي فلا شك في الاعتماد عليها لانجاز هذه المهمه الخطابية.

بل اكثر من ذلك ان التطور الفكري والثقافي والمعرفي يؤثر في تحديد دلالات الخطاب، لذا (فان المفهومات المهمة التي ذكرت في القرآن ستتغير تغيرا جذريا حسب البيئات الثقافية التي تمر

عليها)[1]. ويمكن ان نعضد هذه الفكرة من خلال امثلة متواضعة يمكن ادراكها من قبل الجميع فمثلا مفهوم الاله يختلف من بيئة ثقافية الى آخرى، فالانسان الذي يعيش في مجتمع اقطاعي لا يخرج في تصوره لمفهوم الاله عن اطار ثقافة عصره بالنسبة للسلطة والسيادة. وبما ان السلطة كانت لرجل الاقطاع وكانت له صلاحيات فرضتها ذات القوة فان الفلاح البسيط عندما يتصور الاله يتصوره رجلا اقطاعيا في اقصى درجات القوة والاستبداد. بينما مفهوم الاله في البيئة الراسمالية التي تكون فيها السيادة لاصحاب الثروات لا يخرج عن كونه دكتاتور رأسمالي قادر على امتلاك أي مستوى من الثروة وبامكانه الاطاحة باي قدرة عمالية لا تنسجم مع توجهاته، وربما اضطر الى التفاوض مع القطاعات العاملة لضمان مصالحه. ولعل في قصة نبي الله موسى وذلك الفلاح البسيط الذي كان يتمنى ان يكون للاله حمار فيرعاه في مزرعته دلالة واضحة على تاثير البيئة الثقافية في صياغة المفاهيم.

وفي المجتمع العبودي تكون الدلالة اكثر وضوحا، اذا لا شك ان الانسان في ذلك المجتمع البسيط يستحضر صورة السيد عندما يتصور الاله ويقارن بين الاله وسيده المالك كل ما اراد مخاطبة ربه. وكان يقيس العلاقة مع الاله من خلال علاقته بالمالك، فكما ان السيد مالك للعبد وله حق التصرف به بيعا وشراء، او أي نحو من انحاء التصرف كذلك الاله الحقيقي له نفس الصلاحيات قياسا

---

(١) اركون، ص ٥٠.

على صلاحيات المالك، الا انه اكثر طغياننا واستبدادا لذا طالما تقرب الانسان آنئذ للاله تجنبا لغضبها واحراز مودتها.

وما زالت صور العلاقة بين الانسان وربه، التي كانت سائدة في عصر العبودية، هي السائده والمهيمنه على الفكر الاسلامي، لا سيما في مجال علم اصول الفقه، وايضا الفقه الاسلامي، وما زال هذا الفكر يتعثر في رسم صورة آخرى للعلاقة بين الانسان وربه. بل لا يستطيع هذا الفكر ان يتصور نحوا آخر من العلاقة بين الانسان وربه رغم ثراء الآيات القرآنية التي تضع العلاقة بين الانسان وربه في اطار من الرحمة والمودة. بينما ظل الفكر الاسلامي والتراث الاسلامي يؤكد على علاقة العبودية الخالية من أي لون من اللوان الرحمة والمود ة حتى اضطرت بعض المذاهب والفرق الاسلامية الى توسيط الانبياء والاولياء من اجل كسب الاله وضمان مرضاته. وهو الذي يخاطب الانسان ﴿**ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ**﴾ ، ﴿**وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الوَرِيدِ**﴾ ، ﴿**وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ**﴾ ، ﴿**فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ**﴾ وغيرها من الآيات المفعمة بالحنان والرحمة والمودة.

لكن كيف يمكن تحقيق هذه الامنية المعرفية؟ وكيف يمكن التوفر على القرائن الحالية والمقامية التي رافقت الخطاب الشفاهي للقرآن؟ وقد تحول التراث كله الى نصوص مدونة وليس ثمة وسيلة او نافذه نطل من خلالها على القرائن الحالية التي رافقت الخطاب

القرآني، سوى بعض العبارت القليله المبثوثه في روايات الصحابة، لذا تبدو هذه المهمة صعبة للغاية لكنها ليست ممتنعة عقلا.

وهذه الدعوى تدعونا بجد الى اطالة النظر في آيات القرآن والامعان في دلالاتها والتحري عن مخزوناتها الدلالية والمعرفية من خلال الاستعانة بالعلوم اللغوية والالسنية الحديثة.

ثم ان التعامل المباشر مع القرآن يتيح فرص هائلة للتعرف عليه وكشف مدلولاته، سيما ان (البنية اللغوية لخطاب القرآن تفرض على كل قارئ ان يبقي الخطاب مفتوحا ولا يغلقه بتفسير يقول انه نهائي، وانه من الواجب على جميع المسلمين ان يراجعوه)[1]. كما ينبغي مراجعة الاراء الشاذه والمرفوضة ايديولوجيا او سياسيا لمخالفتها الاراء الرسمية والسائدة. اذ غالبا ما تاتي هذه الاراء بجديد الا ان غرابته على الفهم السائد او تقاطعه مع المصالح الايديولوجيه يزيح تلك الاراء القرآنية نحو زوايا المكتبات المظلمة حتى يهيئ لها الله ايادي علمية امينة لتستنقذها وتعيد قراءتها وتحقيقها. واعتقد ان الوقت اصبح ملائما لفك الحصار عن تلك الافكار بغية التعرف عليها واعادة قراءتها ونقدها وفق مناهج علمية لا تعتمد الاقصاء والتكفير والردة والتعامل العدواني مع الرأي المخالف وانما تتعامل معها بموضوعية كاملة.

وقبل ان نغادر هذه الفقرة نعود لنتساءل عن الاسباب التي

---

(١) اركون، ص٤٦.

دعت اركـون الى التعمـيم عنـدما طالـب باعـادة النظـر في الفكـر الاسلامي برمته، ولم يستثن منه شـيئا، باعتبـاره كـما يقـول اركـون (داخل في نطاق الحلقـة التاريخيـة الموصـوقة بـالقرون الوسـطى)، أليس هناك علوم اسلامية قائمة على البرهان والدليل العقلي؟ ومـا هو رأيـة بالفلـسفة الاسـلامية؟ ام ان الكاتـب لا يعـترف بوجـود فلسفة اسلامية؟ أليس الفلسفة الاسلامية لتلك الفترة كانت احـد معالم الفكر الاسلامي وقد امتازت بـاعتماد الادلـة والبراهـين وان كانت وفق المنطق الارسطي. واين صارت العلـوم الآخـرى رغـم بداءتها لانها كانت بمستوى العصر آنذاك؟

لكن اركون يصر على التعميم مهما كان نمط الفكر الاسلامي الذي كان يمثل تلك الحقبة التاريخية، يقول: (تلك العلـوم وتلـك الانتاجات مهما بلغت من الانتاج العلمي كان بالرغم من ذلك كله الحلقة المغلقة الخاصـة بـالقرون الوسـطى بالمنظومـة المعرفيـة Le systeme Cognitif medieval لان الحـد الـذي يفـرق هنـا بـين الماضي والجديد الحد هو مـا ذكرتـه عـن الوضـع الابـستمولوجي للعقل البشري).

ثالثا: التخلي عن منطق الوصايا

ينبغي ايضا (في مشروع التعايش مع الآخر المختلف) الـتخلي عن منطق الوصايا الـذي يدعيـه كـل مـذهب وفرقـة مـن الفـرق الدينية، ذلك المنطق الذي خولها صـلاحيات واسـعة حتـى تمـادى

البعض في تكفير الآخر وتفسيقه وتضليله وملاحقته. وقد عاصرنا حالات كثيرة من التكفير طالت شخصيات علمية وفكرية كبيرة. كما تعرض طيف آخر من المثقفين والمفكرين للملاحقة والقتل والاعدامات والسجون والاغتيالات في كثير من الدول لانهم يحملون وجهات نظر مغايره. بل الملاحظ ان حملات التكفير، في ظل هذا المنطق المتعسف، لا تخضع لضوابط محددة. فقد حدثنا التاريخ عن كثير من حالات الاضطهاد التي لحقت اصحاب الاراء المخالفة كما تسبب منطق الوصايا بالحكم لادنى شبه على المعارضين بالتكفير والردة، وهنا شهادة للدكتور طه جابر العلواني يقول فيها: (احصيت عددا لا باس به من كبار العلماء المسلمين المعروفين ممن حكم عليهم بالردة لاسباب تافهة، لا تعدو ان تكون مخالفة في الرأي او في المذهب او في بعض الامور للسلطان ولفقهاء السلطة، وقد استغربت كثيرا حينما وجدت ان بعض اولئك الذين ذهبوا الى التكفير ببعض ما لا يكفر من امور خلافية والحكم بالردة على من يجتهد في بعض الامور ويصل الى بعض التصورات التي يدعى انها مخالفة للاجماع.

كما وجدت بعض العلماء يدعي نسخ قوله تعالى لا اكره في الدين للتخلص من أي الزام في هذا المجال)[1].

وفي نفس هذا الاتجاه تأتي دعاوى القيمومة والوصايا

(١) قضايا اسلامية معاصرة، العدد: ٢٢.

والولاية على الغير بعد تجريده من الرشد والقدرة على التعقل والتمييز واختيار الافضل واختزاله الى قاصر يخضع شاء ام ابى لوصايا وليدة وجهات نظر اجتهادية مجرة، وليست بالضروة ان تكون قد توفرت على قدر كافٍ من الادلة العلمية التي تؤهلها لمصادرة كل شيء بما في ذلك الحرية التي منحها الله تعالى للانسان، الا انها اكتسبت صحتها وتأيدها وفق منطق القوة الذي يسود اغلب مجتمعات العالم.

ثم ان التخلي عن منطق الوصايا أيا كان نوعه سوف يحرر الانسان من القمع وبالتالي سينطلق في تفكيره ويمارس دوره في النقد والتصحيح دون خوف او تردد، وآنئذ ستتوفر، بشرط التحلي بالموضوعية، على وجهات نظر آخرى اكثر دقة وصوابا.

ولا يمكن القيام بهذه المهمة ما لم يتوافر هامش كاف من الحرية يسمح بمراجعة ونقد مباني النظريات الداعية الى اختزال الانسان وتهميشه وتجريده من القدرات والقابليات التي منحها الله تعالى اياه لممارسة دوره الفاعل في الحياة. والا فان شعور الانسان المستمر بالقصور والعجز والحاجة الى وجود قيّم يدبر شؤونه سيتراجع ومن ثم يتحول الى كائن ميكانيكي يتحرك وفق ارادة الغير ويعجزعن اتيان أي عمل ارادي بشكل متقن، وفي ذلك خساره فادحة للفرد والمجتمع معا رغم ما يحقق هذا المنهج للحاكم المستبد من اهداف ومزايا.

رابعا: نقد الذات

يجب على الجميع (في مشروع التعايش مع الآخر المختلف) تبني مبدأ النقد الذاتي والمراجعة المستمرة للمتبنيات الفكرية والعقيدية، او المراجعة العنيفة للبنى المعرفية بحثا عن المقولات المسؤولة عن انتاج المعرفة او اعادة انتاجها، كي تتحرر، بعد محاكمة تلك المقولات ونقدها، من ربقة الافكار والعقائد المصطنعة او وليدة الحاجات الايديولوجية. اذ لاشك ان كثيرا من الافكار والعقائد والطقوس اكتسبت قدسيتها بمرور الزمن رغم غرابتها عن النسيج الاسلامي حتى تحول بعضها الى جزر مغلقة لا يجوز التوغل بها او خطوط عقيدية حمراء لا يمكن تخطيها.

غير ان الجرأة على مداهمة الممنوع تفاجئ الباحث الموضوعي بخطأ عدد لا باس به من العقائد والافكار المتبناة من قبل الشعوب، وضمن هذه الدائرة تقع اغلب الخطابات الايديولوجية والنصوص التعبوية التي تعتمد سلاحا في الصراعات الطائفية . وكذلك النصوص التبريرية والتنزيهية التي تعتبر اقوى رصيد للمخيال الشعبي في تصوره للنجاة يوم القيامة وفوزه بمرضاة الله تعالى دون غيره. وهكذا الحال بالنسبة للحديث عن المقدسات فهي الآخرى تقع ضمن دائرة الممنوع او اللامفكر فيه. فكثير من القضايا العقيدية اللامفكر فيها تتحول الى قضايا موضوعة وربما تافهة لا قيمة لها بالموازين العلمية بعد ان تفشل في مقاومة النقد بمجرد محاكمتها وفق مناهج علمية لا تخضع لشروط الخطاب الايديولوجي.

اما لماذا الاصرار على زعزعة القناعات والمراجعة المستمرة للبنى الفكرية والمعرفية؟ لماذا البحث المتواصل عن المقولات المنتجة للمعرفة او المسؤولة عن اعادة انتاج المعرفة ومحاكمتها؟ السبب، لان العقل يقع رغم قدرته الهائلة على اختراق الممنوع واللامفكر تحت تأثير الخطاب الايديولوجي والعاطفي وينحاز بشكل وآخر انحيازا ايديولوجيا لصالح مذهبه ومتبنياته العقيدية، وبالتالي يتجاوب لا شعوريا مع الخطاب التبريري او التنزيهي، ويأنس باستماعه والتفاعل معه، مما يكرس المقولات الموروثة والمكتسبة فتكون اكثر فاعلية داخل البنى المعرفية ويصعب آنئذ تجريده او اقناعه بخطأ متبنياته.

الا ان المراجعة المستمرة تتيح فرصة كافية للعقل كي يتمكن من محاكمة الافكار ومناقشتها وبالتالي تبنيها وفق اسس علمية.

وفي هذا السياق تجدر الاشارة الى ان العقل وليد بيئته الاجتماعية، أي ان الاطر الفكرية التي ينظر من خلالها العقل للاشياء ويحكم من خلالها على القضايا المطروحه هي اطر مستوحات من البيئة الاجتماعية، من البيت، من المدرسة، من المسجد، من المنبر، من احاديث المجالس وحكايات الاباء والاجداد، من وسائل الاعلام، و..... ولا مدخلية للعقل اساسا في صياغة أي من مقولاته العقيدية الا نادرا جدا ولدى عدد قليل من الناس. لذا فالطفل انما يكون مسلما او مسيحيا، شيعيا اوسنيا بسب بيئته الاجتماعية، أي ان الجميع الا ما ندر مصداق لقوله

تعالى: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ﴾[1].

وليس ثمة من حاكم افكاره ومتبنياته العقيدية وفقق اسس علمية اجتهادية الا نادرا.

لكن الاشكالية الاساس، ليس هناك من يشك بمعتقداته، وبالتالي ليس هناك من يجد في نفسه حاجة الى مراجعة عقيدته الدينية، بل ان الجميع يعتقدون بصحة عقائدهم، ويعتقدون ايضا هم المصداق الوحيد لحديث الفرقة الناجية دون غيرهم.

لكن ألا يصدق هنا (أي في هذه الصورة من الاعتقاد) مفهوم القطع والجزم (بالمعنى الاصولي للقطع والجزم)؟

واذا كان كذلك ألا يكون هذا القطع او الجزم بصحة العمل معذّرا لفاعله يوم القيامه، باعتبار ان القطع لا يوجب المؤاخذة على الفعل؟

أم انك تقول ان مقدماته مقدمات فاسدة!

وهل يمكن لأي شخص ان يلتفت الى مقدماته؟

وهل علينا ان نناقش الناس فردا فردا لكي نصحح مقولاتهم ومفاهيمهم العقيدية؟

ام هناك شك ان الناس مطلقا لا يعون الا صحة المقدمات والنتائج وبالتالي صحة الاعمال، فكيف يجوز تكفيرهم؟.

---

(١) سورة الزخرف، الآية:٢٣.

ثم هل هذا يدعو للقول بالتعددية؟ بوحدة الحقيقة وتعدد الطرق، بمعنى ان كل يرى وجها من الحقيقة وبالتالي ليس هناك حق مطلق؟

تبدو الاجوبة على هذه الاسئلة قلقة، وانما عبرنا عنها بـ (الاشكالية) فلتوالد الاشكالات والاسئلة المتشابكه وتجذر الاستفهامات التي تنتظر الاجوبة وفق اسس علمية. ومن بين الاراء المطروحة البحوث القيمة في ملف التعددية الذي تقدمت الاشاره له.

وفي هذا النقطة بالذات علينا ان نتقصى موضوع العقل اكثر بحثا عن المؤثرات المسؤولة عن صياغة الافكار والعقائد وبالتالي المسؤولة ايضا عن صياغة الهوية الفكرية للانسان، لنتأكد هل هناك من ينطلق في تقييمه للآخر من منطلقات اسلامية محدده غير ملتبسه ولا متاثره او مختلطة بافكار ومفاهيم آخرى كي يصح التقيم ومن ثم الحكم؟ او بعباره آخرى أليس كل ما ينطق به الانسان يمثل فهما خاصا به، فهما قد تأثر ببيئته وثقافته ومحيطه و.. و..؟ فلماذا نحمّل الآخر لا مسؤولية الحاضر فقط بل مسؤولية الماضي ثم نلقي عليه تبعات كل ما عمله المستبدون عبر التاريخ، ونصيّر منه عدوا لا نلتقي معه حتى في الانسانية في اغلب الاحيان؟.

لماذا يهتز الطفل (الشيعي) وربما تسيل دموع عينيه عندما

تحدثه عن الحسين وكراماته ومصائبه، بينما لا يحدث ذلك مع الطفل (السني)؟ انما يحدث ذلك للطفل الشيعي لانه فهم الحسين في اطار ثقافة معينه وتوفر على وعي بالمسألة لم يتوفر عليه الآخر، لذا لا تجد هذا الشعور ذاته عند الطفل المولود في بيئه سنية. فأذا كان هذا الشعور نتاج البيئة فلماذا يرى كل منهما الآخر على خطأ وهو على الصواب؟ واي ذنب اقترفه لكي يكون كذلك؟ واذا عرفنا ان الثقافات تتداخل وتتشابك وبالتالي فان المؤثرات لا حصر لها سنفهم حينئذ ان العقل وليد بيئته ومحيطه الاجتماعي والثقافي كما ان اغلب القيم نسبية ووليدة النظام الاجتماعي وحاجاته وان كان بعضها مجعولا من قبل الشارع المقدس. وهنا يؤكد الدكتور عبد الكريم سروش: (لا التشيع هو الاسلام الخالص والحق المحض، ولا التسنن ـ على الرغم من ان اتباع هذين الفرقتين لايرون هذا الرأي فيما يخص حقيقتهم ـ .

لا الاشعري حق مطلق ولا الاعتزال، ولا الفقه الجعفري ولا تفسير الفخر الرازي، ولا تفسير الطباطبائي، لا الزيدية ولا الوهابية، لا كافة المسلمين منزهون في توحيدهم وعباداتهم عن شرك، ولا جميع النصارى يصح ان يقال عن وعيهم الديني انه مشوب بالشرك، الدنيا غاصة بالهويات غير النقية وليس فيها حق صراح في جانب، وفي الجانب الآخر باطل محض. ..)[1]

---

(١) الصراطات المستقيمة... التعددية الدينية بين النفي والاثبات، قضايا اسلامية معاصرة، العدد ٢٠-٢١، ص ١٥٧.

اذا عندما نـمارس النقـد علينـا ان نفهـم اولا ان (كـل انـسان باعتبار توكئه على ثقافة معينة يخفي في زاوية مـن كيانـه ـ عـلى كـل حال ـ شجرة نسب تؤسـس لهويتـه العميقـة التـي تمونهـا الـذاكرة الجماعيـة وتتفجـر منهـا العـصارة القديمـة ...)[1] وبهـذا الـشكل (انقلبت اصول التعبير والقراءة وتبـدلت القـيم وقواعـد الـسلوك تبدلا هائلا، واصيب العقل الكلاسيكي الحاكم بالشلل حيال هذه الكثرة المنقطعة النظير في تاريخ البـشرية) لان (الهويـات تتـضارب وتلغي بعضها وتتمازج على ايقاع التلاقح المتسارع . اصبح الانسان متكثر متعددا....)[2] .

لقد كان الانسان عربيا في تقاليده وعاداته فلما دخل الاسـلام صارت له عادات وتقاليد آخرى، الا انها لم تلغ المـاضي، ولم تكـف عن التـأثير بالحـاضر، ولمـا امتزجـت تعـاليم الاسـلام بالحـضارة الفارسـية، اثـرت الاخـيرة في الثقافـة الاسـلامية بـشكل وآخـر، بالاخص بالنسبة للشعوب الفارسية الحديثة على الاسلام، فعـاش المسلم الفارسي مثلا باكثر من هوية وامتزجت في داخلـه اكثـر مـن ثقافة وصارت له هويـة اسـلامية جديـدة تختلـف عـن سـابقتيها. واخذت الافكار والمفاهيم تـؤثر باللاشـعور وتتحـول الى مـشاعر واحاسيس وافكار ومفاهيم جديدة. وفي ظل ذلك كله صـار فهـم

---

(١) الهوية المركبة، داريوش شايغان، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، العـدد ٢٢، ص ٢٠٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٨.

النصوص خاضعة لتلك التاثيرات الثقافية ولا يمكنها الانفصال عنها باي شكل من الاشكال.

والمشكلة الاساس هنا ان التاثير لاشعوريا لذا فهو يحتاج الى مراجعة عنيفة جدا وصدمة فكرية تهز البنية المعرفية وتغور في داخله، والا فالانسان الجديد يستهزء بك لو نسبت شيئا من ثقافته الى حضارته القديمة اوجردته من هويته الاسلامية، لانه يعتقد انه على الاسلام الصحيح وغيره خطا. والحال انه كغيره لم تتشكل منظومته المعرفية الا من خلال ثقافات متعددة، اذاً (فالمحصلة هي ان الهوية الدينية لا تستحوذ اليوم على كل مجالات حضورنا في العالم من ناحية معرفية، انما تداخلت الهويات الثلاث: الوطنية، والدينة، والحديثة مع بعضها، فبرزت مساحات مشتركة تزداد تعقيدا يوما بعد يوم، بسبب الادوات التي تلعبها الهويات الثلاثة في هذه المساحات المشتركة، وهي ادوار متناشزه غالبا)[1].

وعن تاثير الهويات الثلاثة نستعين بشهادة المفكر الايراني داريوش شايغان لكي تتجلى الفكرة واضحة امام القارئ:

(بلد اسلامي كايران يمثل صورة حية لهذه الهويات الثلاثة . الماضي الايراني السابق للاسلام يرقى الى اقدم العهود، وكانت الامبراطوريات الايرانية الثلاث الاخمينية والاشكانية والساسانية

(١) المصدر نفسه، ص ٢١٣

في مستوى الامبراطورية الرومانية في الغرب، تضمن وحدة البلاد وتماسكها على رقعة جد واسعة تمتد من الهند وباكستان وتمر ببلاد ما بين النهرين لتصل الى اسيا الصغرى، واذا لم نقل ان هذا الماضي لا يزال حيا فلا أقل من ان له حضوره الفاعل في الاذهان. لقد تبلور ماضي الايرانيين الزاخر بالاساطير والملاحم في منظومة الشاهنامه للفردوسي، فهو سفير يذكر الايرانيين بلا انقطاع بسير اجدادهم، وسلوك ابطالهم واساطير ملوكهم العظام الذين حكموا هذه الامبراطورية المترامية. انها ذكرى تضج بالحسرات والاسف على ازمنة سادت فيها ايران على مساحات واسعة من اسيا. واستحضار هذا التاريخ يعد بالنسبة للعديد من الايرانيين عزاء عن اخفاقاتهم الراهنه. انهم باستعادة تلك الحقب يحيون بسالة ابطالهم ويمجدونهم، فالماضي هو كل شيء بالنسبة لبلدان عريقة كايران. اننا نتنفس في فضاء الحسرات وكانما لا امل لنا اطلاقا سوى ذلك الماضي العتيد الذي ذاب وجودنا في سطوته وغرق في احلامه الورديه.

الهوية الاسلامية ذات ماضي اقرب بكثير من الماضي القومي الذي يرتد الى الاف السنين. انها هوية لا تتجاوز عمرها الالف واربعمئة سنة. ولكن لا تتسع لخيال الانسان، لذا فان جانبها العاطفي اقوى وانفذ من هويتنا الوطنية القديمة . مضافا الى ان قسما كبيرا من الاساطير المعادية للديانات الزرادشتية تسربت الى الميتافيزيقيا الايرانية. طبعا ثمة على صعيد التاريخ الوطني صراع

خفي الى حد ما بين ايرن الشاهنشاهية المتجسد في الشاهنامه وايران الشيعية المتقومة بدماء الشهداء..)[1].

والنتيجة التي نروم الوصول اليها ان الحضارات والثقافات متعددة واقعا وما على الانسان الا الانصياع لهذه الحقيقة والتفتيش عن الوسائل والاليات الكفيلة بتفعيلها وعليه ايضا ان يكف عن الخطاب الايديولوجي التحريضي الذي تقتات عليه فئات مشبوهة في اهدافها عادة ليصار الى مجتمع انساني تحكمه القيم الانسانية قبل كل شيء.

وهذا يتطلب ايضا اليات فاعلة تعمل على تنشيط الفعل الثقافي بهذا الاتجاه، من خلال التحاور مع الآخر وبيان نظرياته وارائه ومناقشتها في اطار اجواء علمية تسمح بالانفتاح عليها بعيدا عن أي ردة فعل ايديولوجية تنسف الجهود المبذولة لاختزال الفوارق الكبيرة المصطنعة بين طرف وآخر.

هذا بشكل عام واما بالنسبة للآخر الداخلي فينبغي التعايش معه على اساس ان الاختلاف بين الاطراف هو خلاف في وجهات النظر. او قل: اختلاف في الاجتهاد فيبغي لوجهات النظر المترشحة عن الاجتهاد ان لا تكون معيقة للتعايش السلمي. الا ان هذا يحتاج الى تبني حقيقي مخافة الانهيار عند اول ردة فعل ايديولوجية. وبهذا الخصوص يبدو التاكيد المتواصل على نقاط

(١) المصدر نفسه، ص ٢١٤.

الالتقاء وحصر نقاط الاختلاف والتعريف بها باعتبارها تمثل وجهات نظر آخرى كلها تصب في صالح تدعيم البنى الاساسية لهذه المناشط الاجتماعية.

من هنا يفترض بمن يمارس النقد ويتصدى لتخطئة الآخرين وربما تكفيرهم او تفسيقهم ان يتوفر اولا على فهم حقيقي للتمازج الثقافي وتاثير البيئات الثقافية والاجتماعية على عقل الانسان واحاسيسه ومشاعره، وان يتحلى بالموضوعية والتجرد قبل اصدار أي حكم وبالتالي سيقف الناقد على خطأ الكثير من الاحكام التي تصدر على الآخر جزافا.

خامسا: الحوار بين الاديان

وينبغي ايضا على صعيد مشروع التعايش مع الآخر تبني الحوار مع الاديان المختلفة بغية التعرف على فكر الآخر وفلسفته للوجود والحياة والانسان والتفتيش عن نقاط الالتقاء لتطويرها والارتكاز اليها في مواصلة الحوار وفق مبدأ ﴿**قُلْ يَا أَهْلَ الكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللهَّ وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِّن دُونِ الله**﴾ ، ﴿**وَلاَ تُجَادِلُوا أَهْلَ الكِتَابِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ**﴾ ، ﴿**ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ**﴾

ورغم التاكيد المستمر على الحوار بين الاديان تحت ضغط التحولات الحضارية، وتعدد الندوات والمراكز الداعيه حتى اعتبره

بعض المفكرين احد مهامه الاساسية[١] غير ان الحوار مازال يتطلب جهودا اضافيه تنقله الى المستوى المطلوب لا سيما (ان القرن العشرين شهد ظاهرة في دنيا المعرفة تبلورت في انهيار الجدر والحدود القديمة بين المعارف، سواء كانت هذه المعارف فلسفية او دينية او غيرها، أي ان الجزم المعرفي تراجع بشكل كبير وبات من الصعب على الانسان ان يحدد معرفته ويفصح بشكل دقيق عما يريده ويعتقده، وبسبب الاراء والنظريات الوفيره التي طرحت على هذا البساط فقد غدا من العسير جدا التحدث بشكل محدد ودقيق...

ومن اجل ان يفهموا بدقة ماذا يريدون ان يقولوا والى ماذا يدعون الآخرين ينبغي ان يفهموا الامور بشكل مقارن، ويبدو ان هذا العامل من اهم العوامل التي غذت الحوار ودعمت التفاهم بين الاديان في القرون الاخيرة)[٢] .

ثمة مسألتان لهما دورهما في تفعيل الحوار بين الاديان:

الاولى: تحديد الهدف من الحوار كي يكون محددا لمسيرة العمل الحواري ويمنع من التسيب والاستغراق في قضايا قد تؤخر الحوار او تعيق مسيرته، ومن ثم تذهب الجهود سدا ولا تحقق النتائج المطلوبة، لذا من حق كل طرف في الحوار ان يسأل اولا: (ماذا يعني

---

(١) يقول محمد اركون، مصدر سابق، ص ٤٥: (مهمتي هي ان ادعوا المسلمين ان يفتحوا مجالا لعلم لم يفتحوه بعد هو مجال علم الاديان المقارنة.... لان هناك اديان متنافسه منذ البداية، وكل دين يقول للدين الآخر انت مزيف...).

(٢) الشيخ محمد شبستري، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، مصدر سابق، ص ٩٦-٩٧.

الحوار؟ ولماذا نحاور؟ هل لاجل ان نثبت اننا على حق والآخر على باطل؟

ان كان الامر كذلك فلا معنى للحوار اساسا. واذا كان المراد من الحوار معرفة ماذا تقول انت، وماذا اقول انا، ثم نعمد الى تنظيم علاقاتنا وفق هذه المعرفة، فهذا هو الصحيح، ويجب ان يتخذ الحوار هذا المنحى.

واذا كان هدف الحوار نتظيم علاقات المجتمعات او المؤسسات او الاشخاص، فانه حوار مثمر ناجع)[1].

والثانية: تحديد موضوع الحوار او دائرة المفاهيم التي يدور حولها الحوار، هل نتحاور في قضايا العقيدة، ام نبدأ من الشريعة، ام لا هذا ولا ذاك وانما نفتش عن المساحات المشتركه لتفعيلها لتكون قاعدة رصينة للانطلاق نحو القضايا الاكثر عمقا؟

وهنا سنلتقي برأيين لمفكرين ايرانيين احدهما للدكتورعبد الكريم سروش والآخر للشيخ محمد شبستري.

اما سروش فيعتقد ان الحوار بنبغي ان لا يبدأ بالشرائع (التي هي احكام عملية في الاعم الاغلب) لانها حصيلة مبادئ آخرى فالافضل ان يبدا الحوار من المبادئ ومن ثم القفز منها الى الاخلاق والشرائع[2].

---

(١) د.فتح الله مجتبائي، المصدر نفسه، ص ١١٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٢٠.

واما تلك المبادئ فيلخصها سروش بما يلي:

١ـ الايمان: وهو مقولة تختلف عن مقولة الدين، ولان الايمان مشترك بين المتدينين رغم اختلاف الاديان.

٢ـ الانسان: لاننا ـ كما يقول سروش ـ نريد الدين للانسان، ونعتقد ان الله بعث الاديان للبشر، لذا كلما تقارب فهم المتحاورين حول الانسان كلما انتظمت حواراتهم واثمرت الوحي: لانه احد القواسم المشتركه بين الاديان.

اضافة الى عدد آخر من المفاهيم التي تنتمي الى موضوع فلسفة الدين[1].

في مقابل ذلك يعتقد محمد شبستري ان الحوار بين الاديان ينبغي ان يبدأ من فهم انماط التدين المختلفة، لا من فهم الاديان المختلفة. أي ينبغي ان يبدأ بفهم (الحياة الدينية المتبلورة في جملة اصول عقيدية ومبادئ اخلاقية واحكام شرعية، فطبيعة الحياة الدينية التي يعيشها طرف الحوار تتوقف على نظرته للعالم وعلى ماهية عواطفه الدينية وكذلك على نوعية ردود الافعال الصادرة عنه في المواقف المختلفة، ما هو معنى الحياة بالنسبة له، ومن اي منظار يطل عليها؟ ..)[2].

لكن ثمة رأي قرآني يحدد موضوع الحوار ضمن قواعد آخرى

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٢٤.

تضمن نجاح الحوار بين الاديان وهي ما لخصته الآية الكريمة: **﴿قُلْ يَا أَهْلَ الكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللهَّ وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِّن دُونِ الله﴾**[1].

اذا المساحة المشتركة التي يفترض ان تكون ركيزة العمل الحواري هي الكلمة السواء، باعتبارها القاسم المشترك بين الاديان، وقد رتبت الآية هذه المساحات ضمن دوائر ثلاثة:

١ـ ان تكون العبادة خالصة لله تعالى ولا يقصد بها غيره لقطع الدوافع المشبوهة والمغرضة وتوجيه انظار المتحاورين نحو هدف موحد.

٢ـ عدم الشرك بالله تعالى، كي لا يصار الى تأويلات كثيرة بغية احتواء الاشكالات المطروحة على الافكار المشركة، بينما التوحيد يوفر جهودا كبيرة يمكن ان توظف في اتجاهات آخرى، وينقي الاجواء الحوارية من الجدل الفلسفي والفكري الذي يبدو عقيما في اغلب الاحيان.

٣ـ التحرر من عبودية الغير والكف عن عبادة الاصنام البشرية التي تصير الانسان متلقيا ومدافعا رخيصا عن الاستبداد والتسلط وبالتالي سوف ينهار الحوار للتباين بين الاهداف الربانية والالهة البشرية.

ويمكن في ضوء هذه الآية الوقوف على مساحات مشتركة

---

(١) سورة آل عمران، الآية: ٦٤.

آخرى تمكن المتحاورين تجاوز الحدود العقيدية والتوغل في اعماق القضايا الاكثر خطورة. لكن ينبغي ان يبقى الهدف الاساس من الحوار بين الاديان شاخصا كي لا يصار الى حوار عقيم يبدد الجهود المخلصة التي تبغي التحاور من اجل التعايش بين الاديان والثقافات.

كانت هذه اهم الاليات لتفعيل التعددية من اجل التعايش بين الاديان والثقافات المختلفة، وربما هناك اليات آخرى فمثلا طرح مصطفى ملكيان ضمن ملف التعددية والاختلاف في العدد ٢١ من مجلة قضايا اسلامية معاصرة صيغة للتدين العقلاني يمكن ان تساهم في تعميق التعايش السلمي بين الاديان وقد سجل اثنتي عشرة ميزة لهذا النمط من التدين[١] .

كما طرح في العدد ٢٢ ضمن الملف ذاته صيغة للحوار الحضاري يمكن ان يساهم في الحد من الصدام الحضاري المصطنع[٢]، ويساعد على التعايش السلمي بين الحضارات.

الاسس النظرية للتعددية

توفرت التعددية رغم حداثة الفكرة على اسس نظرية تصدى لارسائها عدد من المفكرين، غير ان التعددية الدينية هي الاوفر حظا في التنظير المعرفي من بين المستويات الاخرى، من هنا سنكتفي بالتعرض لها، لاهميتها وخطورتها على الاجتماع البشري.

---

(١) التدين العقلاني... مقاربات في السمات والمرتكزات المعنوية للتدين.

(٢) حوار الحضارات ... ترف فكري ام ضرورة ثقافية.

التعددية الدينية ... النشأة

يعتبر مصطلح التعددية احد نتاجات عصر النهضة بعد الانقلابات الفكرية والاجتماعية التي عصفت به فقيظت بناه المعرفية، واطاحت بالكنيسة وسلطاتها الواسعة، كما اعادت النظر بالفكر الكنسي الذي ساد عصور ما قبل عصر النهضة. ومن بين الافكار التي تمت مراجعتها هي الفكرة الكنسية التي تقول لا يدخل الجنة الا من اغتسل غسل التعميد الكنسي. اى ان الجنة، وفقا لهذا الرأي، تمر عبر المسيحية بل وتكون حكرا على معتنقيها، واما غيرهم من البشرية فالجميع محكوم عليه بالضلالة والاقصاء عن رحمة الله. اذ قد جاء في الفقرة الاولى من (ماذا عن يوم الخلاص) الملحق بكتاب العهد الجديد: (لا يستطيع احد ان يخلص نفسه او غيره من المخلوقات سواء كانت بشرية او حيوانية. الرب يسوع المسيح وحده هو الذي يستطيع ان يقدم خلاصا كاملا للبشر، لان الكتاب المقدس يعلن لنا: ـ **وليس باحد غيره الخلاص، اذ ليس تحت السماء اسم اخر قدمه الله للبشر به يجب ان نخلص)**[١]. وجاء في فقرة اخرى من الكتاب المقدس (... **فأجاب يسوع: انا هو الطريق والحق والحياة لا يأتي احد الى الاب الا بي)**[٢].

لكن حينما لمس بعض القساوسة الواعين السلوك المتزن لاتباع

---

(١) اعمال الرسل ١٢\٤

(٢) انجيل يوحنا ١٤/ ٦.

الديانات الاخرى انتابه طائف من الشك العقيدي حول فكرة الخلاص التي تقتضي نفي الآخر واختصاص الفوز يوم الحساب باتباع المسيح دون غيره. فاثار هؤلاء المسألة بقوة حتى انقسم الموقف حولها. فكانت البداية في فكرة التعددية، التي جاءت لانهاء اشواط طويلة من الصراع والاقتتال بين الطوائف المسيحية نفسها وبينها وبين الآخر المختلف دينيا. ولم تهدأ تلك الحروب الا في ظل فضاءات ثقافية ساهمت التعددية الدينية في تكوّنها.

ولم يكن الفكر الفلسفي المتصاعد في تلك الفترة بمنأى عن تفاعلات القضية بل جاءت النظرية المعرفية لـ « كانت» لتساهم في بناء الاسس العلمية للتعددية، اذ كان لهذه النظرية، رغم سيل المواقف المضادة لها، دور كبير في ترشيدها، بعد ان فصل كانت بين (الشيء في ذاته وكما هو في الواقع)، و(الشيء كما هو عندنا او كما هو في تصورنا). ويؤكد كانت في نظريته: انما يفسر العقل ما تنقله الحواس من الواقع الخارجي ضمن منظومته المعرفية ومن خلال قوالب فكرية مسبقة، وليس مستقلا عن تلك القبليات التي تكونت حصيلة تراكمات معرفية متتالية. أي ان العقل سيسقط تجربته الحياتية خلال تفسيره للواقع المحسوس، وحينئذ فليس بالضرورة ان يتطابق ما في الذهن مع الواقع الخارجي، ومع الشيء في نفسه. وحينها سوف لن يصل احد الى الحقيقة المطلقة، وتبقى الا ٓراء الموجودة حولها مجرد تفسيرات مختلفة لها.

نظرية جون هيك في التعددية

وعندما جاء جون هيك، طرح نظرية كاملة حول التعددية قيضت الفهم السابق لمفهوم الدين والنبوة والحقيقة والمعرفة الدينية. وانتهى الى القول بالتعددية الدينية الملازمة لنفى الانحصارية والفردية الدينية، بعد ان جعل الحق مشاعاً في جميع الاديان. وبعد ان اعتبر الوحي، الركيزة الاساسية للاديان، مجرد تجربة دينية او تجربة باطنية شخصية من الممكن ان يمر بها كل شخص تتوافر فيه الشروط اللازمة، وحينها ستكون التجربة الدينية والانفتاح على الحقيقة واحدة لدى الجميع، والاختلاف هو في تفسيرها، لهذا كانت الديانات، ولاسيما الاساسية منها، اليهودية والمسيحية والاسلام، مختلفة[1]. وأكد: (ان الحقيقة المفهومية المقدسة انما هي نتاج بشري وخبرة بشرية نشأت داخل تجمعات دينية متباينة شأنها شأن الظاهرة التعددية المقدسة، ولهذا فاننا لا نعبد نفس الاله المنتج من تجربة، وانما نعبد آلهة مختلفة هي في الحقيقة تجسيد لحقيقة مطلقة واحدة لا يمكن وصفها، أي عصية على الوصف تماما)[2]. ويؤكد(عندما نحاول ان نرسم خارطة

---

(١) الغرباوي، ماجد، اشكاليات التجيد، سلسلة كتاب قضايا اسلامية معاصرة، ط ١٤٢١-٢٠٠١، بيروت، دار الهادي، ص ٩٢.

(٢) Dialougues in the philosophy of Religion،John Hick حوارات في فلسفة الدين، جون هيك، ترجمة: مختار الاسدي، ط ٢٠٠١، نقلا عن قضايا اسلامية معاصرة، العدد: ٢٠-٢١، ص ٢٦٩.

للحقيقـة المقدسـة غـير المحـدودة بوسـائلها الارضـية الانـسانية المحدودة فاننا سوف نشوهها بلا ادنى شك، بعضنا بهذا النوع مـن علم الكلام وبعضنا بنوع اخر)[1]. بل ان الاله في نظره مختلف مـن ديانة الى اخرى رغم ان الله واحد وهو خالق العالم والانسان، وهو المثيب والمعاقب الا ان في المسيحية ثلاثي تجسد في ابنه المسيح ونزل الى العالم، وبين هذا الاله واله الاسلام واليهودية بون كبير. وحتـى الله ويهوه ليسا الها واحدا وانما يعتقد جون هيك ان اله اليهود كثـير الاهتمام ببني اسرائيل ويحبهم ويفضلهم على غيرهم من البشر وهو ذاته الذي يأمره بقطع رؤوس السكان الاصلين في كنعـان... والـه المسلمين وان كان اقرب الى اله اليهـود الا انـه كـما يقـول هيـك لا يتواصل الا مع المسلمين[2] .

والنتيجة التي خلص اليها هيك هـي، ان ظهـور الله بمظـاهر ووجوه مختلفة هو سر تباين الاديان وهو في الوقت ذاته الدليل على احقيتها جميعا، ويؤكـد: (ربـما كانـت ظهـورات ووجـوه وصـورا وتجليات لاله واحد. ربما كانت انحاء وطرقات متباينة يعرضها الله ذاته على البشر من زوايا متعددة، وفي مقامات ومواقـف متفاوتـة) ويضيف (يهوه والله والاله السماوي للمسيح ـ وكـل واحـد مـنهم شخصية الوهية تاريخية ـ هم في الحقيقـة حـصيلة مـشتركة لظهـور الهي كـلي، وتـدخل قـوة الخيـال الانـسانية في الظـروف التاريخيـة

(١) المصدر نفسه، ص ٢٧٠.

(٢) المجلة، العدد ٢٠-٢١، ص ١٤٥.

الخاصة)[1] ويرى ان ذكورية الاله في الاديان التوحيدية مرتبطة بالبيئة الاجتماعية لتلك الاديان في مقابل انوثية الاله لدى الاقوام الهندية ما قبل الارية والتي انبثقت في بيئة اجتماعية اخرى.

وقد فصل هيك بين الشريعة والدين، وقال بكفاية كل سلوك لاشباع حاجة الفرد الى الشريعة، وليس ثمة حاجة لنقد ومراجعة السلوك العملي للمتدينين، لان الشريعة انما اكتسبت اهميتها من محافظتها على جوهر الدين، ويكفي لصدقية ذلك أي قدر من السلوك العملي.

واما المعرفة الدينية بنظره فهي معرفة نسبية، لذا ليس من الضروري ايضا ان تتطابق المقولات الدينية مع الواقع. كما ليس هناك حاجة للصراع والتنافس بين الاديان بحجة الاحقية، في ضوء آراء هيك، بعد ان فقد النزاع موضوعه الاساس بفقدان الحقيقة المطلقة لدى كل شخص.

كما قال هيك اضافة الى ذلك بنسبية الاخلاق وعدم اختصاص المسيحيين بها، يقول: (اصبح من الشائع والمسلّم به في الاوساط الكنسية ان الرجال والنساء المسيحيين والمسيحيات، وكذلك الحضارة المسيحية، كلهم متفوقون اخلاقيا ومعنويا على الاخرين، ولكن في ضوء التجربة المعاصرة، واثناء اللقاء بأناس مؤمنين بأديان اخرى،

---

(١) Disputed Questions،john tick ١٩٩٣.، yell um press ١٤٣-١٤٦ عن المجلة العدد ٢٠-٢١، ص ١٤٧.

وفي ضوء قراءتنا الجديدة للتاريخ اصبحت هـذه الرؤيـة بعيـدة عـن الواقع، او لم تعد ذات اعتبار . ولا نذهب بعيدا عن المـدن البريطانيـة فعندما يتعرف احدنا صدفة على احد المواطنين وليكن مـن المـسلمين مثلا، او الهندوس او السيخ، او اليهودية او البوذية او الطاويين سيجد ان هـؤلاء النـاس ليـسوا عمومـا اقـل امتلاكـا للحـب في عـوائلهم ومجتمعهم، ولا اقل اهتماما بجيرانهم، ولا اقل شرفا او امانة، ولا اقل مواطنة، ولا اقل اعتقادا واخلاصا لاديـانهم مـن اخوانـنـا المـواطنين المسيحيين على العموم.

انهم لم يبدو لي وكأنهم احسن انواع الجنس البشري ولكنهم لم يبدو لي ايضا انهم اسوأ من المسيحيين في عمـومهم)[1] . ويتـساءل: هل اصدقائي المسلمين واليهود هؤلاء محرومون حقا من رحمة الله؟ هل الله فعلا لا يحبهم بمقدار ما يحبني انا المسيحي؟ ما الذي فعلتـه انا ولم يفعلوه؟ هل المسيحيون عموما اكثر تدينا وصدقا وشفقة من عامة المسلمين واليهود؟ هـل الـصديقون والقديـسون اقـل لـدى المسلمين واليهود منهم لدى المـسيحين؟ وهـل ارتكـاب الـذنوب الكبيرة اكثر بين اليهود والمسلمين؟ هل تمخضت تلك الاديان عـن ثقافات افقر؟[2]

الا ان هيك، رغم تصريحاته، يجـد نفـسه منـشدا لا اراديـا الى المسيحية ويطالب نفسه والمسيحيين الاخرين بـالولاء للمـسيحية،

(١) هيك مصدر سابق، ص ٢٦٧.

(٢) المجلة، العدد ٢٠-٢١، ص ١٤٦

لانه تشكل ـ كما يقول ـ من خلالها ولايمكنه الانفصال عنها لاي سبب كان، غير انه في الوقت نفسه يؤكد ان الامر متساوٍ بالنسبة لاتباع الديانات الاخرى. أي ان الولاء سيكون مختصا بالدين الذي نشأ الشخص في احضانه، وهذا لا يخل بنظر هيك باحقية جميع الاديان، لان الولاء لدين ما لا يلازم القول باحقيته دون غيره من الاديان الاخرى. فيقول هيك: (يوجد هاجس مهم بل احساس يشير الى ان المسيحية بالنسبة للمسيحيين هي الديانة الصحيحة الوحيدة . لاننا تشكلنا من خلالها او من قبلها . دعنا نقول هي التي اوجدتنا في صورتها الخاصة ولذلك فنحن نناسبها وهي تناسبنا كما لو لم تستطع فعله اية ديانة اخرى، وعليه علينا ان نتذكر ايضا، وكما كان ذلك مناسبا ان الشيء نفسه وبالضبط صحيح مع كل اتباع الديانات الاخرى العظيمة في العالم)[1]. ويضيف: (ان التحول الانقاذي او الخلاصي لا يختلف بدرجة او باخرى عما نعتقد به نحن، وانما هو هو في كل الديانات العالمية العظيمة)[2].

يتضح مما تقدم ان التعددية الدينية تسعى لتصحيح الديانات الاخرى وفق اسس علمية، بعد ان حطمت النظرة الاقصائية التي تعاملت الكنيسة بها مع الشعوب الاخرى. غيرا ان التعددية وفقا لهذه القراءة أيضا قامت باختزال الدين الى مجرد تجربة روحية باطنية

(١) هيك، مصدر سابق، ص ٢٧٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٦٧.

بمعزل عن الحياة يستطيع ان يعيشها كل انسان، وفصلت ما بين الشريعة والدين، لان تفسير الحقيقة، رغم وحدتها مختلف من شخص الى آخر ومن نبي الى آخر فلا يمكن التوفر على تفسير واحد مشترك بين الجميع. كما ان هدف الشريعة ينحصر في الحفاظ على الدين، لذا فأي سلوك يوافق الشريعة يكفي في صحة علاقة الانسان مع ربه وبالتالي الفوز بالجنة والنعيم.

وحينما يتلخص الدين بالتجربة الدينية سوف يفرّغ من كل محتوى حياتي، وحينئذ عليه ان يغادر الحياة وينحسر عن الوسط الاجتماعي، ومن الاولى اذاً ان ينسحب عن مجالات السياسة والاقتصاد والفن وغيرها. وهذا يعد هدفا استراتيجيا بالنسبة لمجتمع عانى طويلا من سلطة الدين الكنسي، لذا بدى يتشبث باي مفهوم يحد من سلطتها ويمنع عودة الدين المسيحي الى الحياة العامة (وليس الحياة الشخصية).

ومنذ عصر الاصلاح الديني (في القرن السادس عشر) وما زال اللاهوت المسيحي يتفاعل في ظل الشكوك التي تسربت اليه عبر النظريات الفلسفية المتلاحقة، اذ لم يتخل الغربيون رغم تمسكهم الشديد بالعلمانية عن جذرهم الديني. بل (ان العالم الغربي بالرغم من كل نزعاته العلمانية هو في الواقع وريث نصرانية تضرب قيمها في ارض اللاهوت)[1]. وقد راكم هذا التفاعل

(١) قضايا اسلامية معاصرة، العدد ٢٠-٢١، ص ٢٧٨.

المستمر اراء ونظريات معرفية قدمت تفسيرات متنوعة للظاهرة الدينية، والمفاهيم الدينية الاساسية، كما برزت تفسيرات اخرى للتعددية الدينية، ساهمت جميعها في الحد من التطرف والمغالاة في دعاوى احتكار الحقيقة والاستئثار بالجنة يوم الحساب الاكبر.

وتجدر الاشارة ان كتاب الانجيل المتداول يساعد كثيرا على تعميق هذا الاتجاه، اذ لا يشتمل هذا الكتاب على تشريعات محدده كما هو الحال بالنسبة الى القرآن الكريم، ولم يؤكد على المفاهيم الاجتماعية ذاتها التي يشتمل عليها القرآن المجيد، لذا دعوى انحسار الدين المسيحي وتحديد سلطة الاكليروس لا تصطدم بنصوص متوالية من الانجيل، ولا تثار حولها تأويلات تنتسب الى نصوص انجيلية، بينما الامر مختلف بالنسبة الى القرآن اذ من السهل على المعترض الاستنجاد بالنص القرآني للاعتراض على هذا النمط من التفسيرات. بل ان الاعمال الصالحة لا تسعف الانسان في الخلاص من العقاب يوم القيامة كما تشير الى ذلك فكرة الخلاص لديهم، يقول الانجيل: (**فانكم بالنعمة مخلصون، بالايمان، وهذا ليس منكم. انه من الله، لا على اساس الاعمال، حتى لا يفتخر احد**)[1] في مقابل ذلك تجد القرآن يربط بين العمل الصالح والايمان كشرط لضمان رضا الله تعالى وبالتالي الدخول الى الجنة:

﴿وَالْعَصْرِ * إِنَّ الإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ * إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا

---

(١) رسالة بولس الرسول الى اهل أفسس ٢: ٨و٩.

الصَّالِحَاتِ﴾[(١)]. كما هناك عدد كبير آخر من الايات بهذا الصدد.

وفي الوقت الذي لا يستجيب فيه عيسى لأمه، ولا يكترث بمجيئها (ـ كما في الانجيل[(٢)] ـ وفي ذلك جفاء ينافي الخلق الرسالي) نجد القرآن يؤكد مسألة احترام الوالدين في أكثر من آية، كما يؤكد جملة من المفاهيم الاجتماعية الاخرى، ويطالب بتفعيلها.

من هنا قد تواجه نظرية هيك اعتراضات لم يواجه مثلها في المسيحية بسبب الاختلاف الكبير بين الانجيل المتداول والقرآن الكريم، والاختلاف ايضا بين الدينين المسيحي والاسلامي. لاسيما في نظر من لم يفرق بين الشريعة والدين ويعتبر الدين مجموع الشريعة والايمان والاعمال الصالحة والتمسك بالاسلام والقرآن. فهذا الشخص يحسب كل مخالفة سواء كانت ايمانية او سلوكية هي مخالفة للدين كما هو يفهمه. وبالتالي لا يجد مبررات كافية لتصحيح الديانات الاخرى وانما يصر على ظلالها وانحرافها.

لذا احسب ان قراءة نظرية هيك في التعددية ضمن ظروفها الزمكانية وجدلياتها الفكرية والثقافية سيساعد على فهمها بشكل افضل ويمنع من الالتباس او الحكم ضدها، بل يمكن الاستفاده من بعض مداخلها العلمية لتأسيس نظريات قائمة على استيعاب المتبنيات العقيدية للديانات الاخرى.

---

(١) سورة العصر، الاية: ١.

(٢) مرقس، ٣/ ٢١-٢٤.

آراء اخرى في التعددية

من هنا تجد آراء اخرى لتفسير التعددية الدينية ربما استظلت بنظرية هيك، فمثلا نجد اركون يعتقد ثمة حقيقة مشتركة بين الاديان الكبرى الثلاثة اليهودية والمسيحية والاسلام، وهذه الحقيقة متساوية لدى الجميع ويملكها الجميع[١]. فتلك الحقيقة المشترك يمكن ان تكون مبررا لشرعنة جميع الاديان الثلاثة. ويسمي اركون تلك الحقيقة المشتركة بالمعطى المنزل او (Le donne revele). أي الكلمة التي اعطاها الله لجميع الديانات، وهي كلمة لا تنازع ولا تناقش على حد قوله. وبالتالي تمارس هذه الكلمة سلطتها على العقل بشكل متساو، ويكون الجميع خاضعا لها ايضا[٢].

كما يعتمد مفكرون اخرون على النص القرآني لتأكيد صحة التعددية الدينة، فالدكتور علي شريعتي مثلا يرى اتحاد الديانات الابراهيمة في الحقيقة، ارتكازا الى قوله تعالى: (جاهدوا في الله حق جهاده هو اجتباكم وما جعل عليكم في الدين من حرج ملة أبيكم إبراهيم هو سماكم المسلمين من قبل وفي هذا ليكون الرسول شهيدا عليكم وتكونوا شهداء على الناس فأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واعتصموا بالله هو مولاكم فنعم المولى ونعم النصير)[٣].

---

(١) اركون، مصدر سابق، ص٤٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٣.

(٣) سورة الحج، الاية: ٧٨.

وعليه تكون آية (ومن يبتغي غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الاخرة من الخاسرين)[١] شاملة لجميع الديانات التي تشترك في صفة التسليم لله وهي الديانات الابراهيمية جمعاء[٢]. الا ان الدكتور محمود محمد طه يرى ان الاسلام في الاية شامل لجميع الديانات السابقة أي من آدم حتى محمد(ص)، مرتكزا الى قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللّهِ الإِسْلاَمُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوْتُواْ الْكِتَابَ إِلاَّ مِن بَعْدِ مَا جَاءهُمُ الْعِلْمُ بَغْياً بَيْنَهُمْ وَمَن يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللّهِ فَإِنَّ اللّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ**﴾ [٣]، وقوله تعالى: ﴿**شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ**﴾ [٤].

وانما ينسجم القولان الاخيران لشريعتي وطه مع تفسير (الاسلام) بالتسليم والانقياد دون ارادة خصوص الدين الاسلامي المنتسب للرسول الكريم، وهنا سيشكل الاسلام الحقيقة المشتركة التي نادت بها جميع الاديان السماوية منذ ادام حتى محمد (ص). او هي بعبارة ثانية ذات التوحيد الذي طالما اكد عليه

---

(١) سورة آل عمران، ١٨٥، الآية: ٨٥.

(٢) اكد ذلك الدكتور شريعتي في العديد من اعماله سيما الجزء الاول من كتاب اسلام شناس طبعة حسينة الارشاد في موادر عديدة

(٣) سورة آل عمران، الاية: ١٩.

(٤) سورة الشورى، الاية ١٣.

القرآن الكريم، واكد ايضا ان التوحيد هو وصية الباري تعالى الى جميع الانبياء والمرسلين، بل يكفي ان احد اهداف الرسالات في العالم هي التعريف بخصائص الباري تعالى التي محورها هو التسليم لله تعالى. فاذا كان المراد من الاسلام خصوص التسليم والانقياد فسيكون بهذا المعنى محورا للديانات السماوي جمعاء، وبذلك يمكن تصحيح الديانات الاخرى على اساس انها ديانات اسلمت لله تعالى وارتكزت جميعها الى توحيده. فهي تنتمي الى الله تعالى وتتوحد على توحيده كآله ورب وخالق وقادر و..... ومن هذا المنطلق أيضا يكون التعدد الديني منتميا الى وحدة المصدر وهو الله تعالى. فيكون التعدد في الطرق مع وحدة الحقيقة. أي ان جميع الديانات تؤدي وتنفتح على حقيقة واحدة، واي طريق سلك الانسان سيصل الى نفس الحقيقة التي وصل اليها غيره بطريق اخر. فالحقيقة واحده، والطرق اليها متعددة.

لكن سيواجه الباحث في هذا الموضوع مسألة شائكة وهي ان التاكيد القرآني يشير الى الديانات السماوية كما انزلها الله تعالى في ظرفها وقد استنفذت اغرضها بعد ان تلتها رسالة اخرى مكملة او ناسخة. كما ان القرآن يؤكد التحريف الذي طال الرسالات السابقة وبات واضحا ان الشرك المنسوب لليهود والمسيح انما هو مغاير في جوهره للديانات السماوية او للهدف الذي من اجله ارسل الله تعالى الانبياء والمرسلين. او بعبارة اوضح ان معتنقي الديانات غير الاسلامية الان ينتمون الى سلطات معرفية دينية لا

تنتمـي بتمامهـا الى نفـس المرجعيـة المعرفيـة الدينـة التـي لم يطالهـا التحريف. اذا فكيف يمكن الارتكاز الى التعددية اذا ما اتخذنا مـن القرآن مرجعية معرفية لتحديد مدى صدقية الديانات الاخـرى في ظل الاسلام؟ أي كيف يمكن التسوية بين الديانات التي انسلخت عنها صفة الايمان بعد ان اشركت بالله تعالى وادّعـت عزيـر بـن الله كما قال اليهود او المسيح ابن الله كما قال النصارى، بل ان المـسيحين يؤكدون ان عيسى هو ابن الله وهو الرب ايضا؟.

وتبدو هذه الاشكالية واضحة ارتكازا الى بعض ايات الـذكر الحكـيم ويمكـن ان يُرتكـز الى تلـك الايـات ايـضا لتعميـق هـذه الاشكالية ومن ثم تطويرها. لكننا نؤجل الكلام عنها حتى نطـّلع على الآراء والنظريات العلمية الاخرى حول التعددية الدينية التـي راكمتها جهـود بعـض المفكـرين، لعـل في ذلـك مـا يـساعد عـلى تفكيكها وفهمها بشكل اخر.

اسس التعددية الدينية

ثمة اسس يتوقف عليها القول بالتعددية الدينة، هي:

اولاَ: نسبية المعرفة الدينيـة: وتعـد احـد اساسـيات مقولـة التعددية الدينية. اذ هناك انقسام حـول المعرفـة الدينيـة، هـل هـي معرفة نسبية ام مطلقة؟ أي هـل المقـولات الدينيـة تقـدم معـارف جزمية ونهائية غير قابلة للتفسير والتأويل ام ان النص الديني نـص

قابل لتأويلات وتفسيرات متعددة؟ فاذا ذهبنا الى الرأي الاول فلا يمكن القول بالتعددية خلافا لتبني الرأي الثاني، اذ سيصبح امام التعددية ما يبرر صدقيتها تبعا لتعدد القراءات والتأويلات للنص الواحد. وبالتالي سوف لا يمثل أي دين من الاديان تمام الحقيقة وانما يمثل جزء الحقيقة. وستكون التعددية حينئذ امرا واقعيا. كما ان المعارف الدينية ستبقى ايضا معارف نسبية لا تمثل تمام الحقيقة.

ثانياً: اختصاص المعرفة بظواهر الاشياء دون ذواتها: اي انها لا تتوغل الى ذات الشيء وانما تحوم حول ظواهره. كما انها لا تقدم تفسيراتها لتلك الظواهر الا في ضوء المنظومة الفكرية والمعرفية للانسان وضمن اطره الفكرية والثقافية، وبالتالي ستختلف هذه التفسيرات تبعا لاختلاف الانساق المعرفية والسياقات الفكرية، وهذا بذاته تعبير اخر عن التعددية. لاننا سنواجه اكثر من تفسير للحقيقة، وكل تفسير يبرر صحته وفقا لقناعات الفرد ايا كان دينه واتجاهه الفكري، ولا يمكن ان نفرض رأيا او تفسيرا معينا على شخص اخر بحيث يولد له قناعات كافية تسمح له بالتنازل عن رأيه الذي تكوّن وفقا لخلفيته المعرفية.

اما لو قلنا ان المعرفة تخترق الظواهر لتصل الى الذات والى الحقيقة ذاتها فستكون المعرفة جزمية ونهائية وبالتالي ستلغي أي تفسير اخر مادامت المعرفة تمثل تمام الحقيقة، أي ان التعدد سيكون متعذرا مع هذا اللون من الفهم البشري للمعرفة الدينة.

ثالثاَ: اعتماد التجارب البشرية في رسم ملامح الاديان:

و(اعتبار التدين وليد ما يواجهه الانسان من تجليات الحقيقة الكبرى التي هي الله تعالى)[١]. وهنا ستمثل التجربة الدينة مصدرا للمعرفة لا تقل قيمة عن مصادر المعرفة الاخرى . ولما كانت التجارب من وجهة نظر هؤلاء ظاهراتية، لذا ليست هناك تجربة بمعزل عن التأويل (واذا ما أولت التجربة تأثرت بالثقافة وخضعت لاشعاعات وتلوينات قيود الانسان الاربعة: القيد التاريخي، والقيد اللغوي، والقيد الاجتماعي، والقيد الجسماني)[٢].

في مقابل ذلك لو اعتمدنا الادلة والبراهين الفلسفية ولغة الارقام لاثبات الحقيقة (اي الباري تعالى) فان جميع تلك الادلة ستفضي الى نتيجة واحدة غير قابلة للتأويل والتفسير المتعدد. وبالتالي لا يمكن ان يصار الى التعددية اذا ما اعتمدنا البراهين الفلسفية والعقلية في اثبات الحقيقة.

ثم ان التجربة الدينية تجربة يعيشها كل انسان وان اختلفت من شخص الى اخر كل حسب استداده وقابلياته الروحية وقدرته على التجرد. لذلك هي تتفاوت من شخص الى اخر، حتى اذا وصلنا الى الانبياء نجدها في درجة عالية من التجرد لا يمكن لاي انسان اخر الوصول اليها رغم امكان ذلك. لذا بقي العرفاء يتراوحون دون

---

(١) انظر: شبستري، قضايا اسلامية معاصرة، مصدر سابق، العدد: ٢٢، ص ١٣٢.

(٢) المصدر نفسه.

مستوى المعصومين من حيث تـألقهم الروحـي. ويختلفـون في فهـم الحقيقة كل حسب ما تسمح به خلفيته الفكريـة والثقافيـة، مـن هنـا اختلفت بياناتهم لتك الحقيقة من شخص الى اخر.

رابعاً: اعتبار اللغة الدينية لغة رمزية: أي ان الـنص الـديني يرمز الى اشياء غير مصرح فيه فيبقى فهمها وتأويلها مرهونا بثقافـة الانسان وافاقه الفكرية والمعرفية. وبكلمة اوضح ان القضايا الدينة هي رموز وتمثيلات، وهي لا تعبر عن تمام الحقيقة في لغـة القـضية (واذا كان اختلاف القضايا الدينية في الرموز لا فيما تحكي عنه هذه الرموز كانت التعددية الدينية ممكنة وفق بعض الفلسفات ومتعذرة حسب فلسفات اخرى)[1].

اما اذا اعتبرنا هذه اللغة هي المعبرة عن الافكار، وان الانسان انما يعبر عن تمام المعاني بواسطة اللغة فستكون اللغة مطابقة بـشكل تام لتـك المعـاني وينـاط بهـا التعبـير ايـضا عـن المعـارف الكاملـة فستكون التعددية وفقا لهذا الفهم متعذرة.

التجربة الدينية والحقيقة المطلقة

مما تقدم يتضح ان التجربـة الدينبـة تمثـل روح التـدين، وانـما يصدق التدين على شخص ما عندما يخوض تجربتـه الروحيـة مهـما كانت بسيطة او بدائية، بما في ذلـك الانفتـاح الفطـري عليهـا مـن

---

(١) المصدر نفسه.

خلال الممارسات العبادية او التوجه الروحي العفوي الذي ينتاب الانسان باستمرار، وان كان التواصل في التجربة الدينية من شأنه ان يرقى بالانسان الى مستويات روحية اكثر تطورا.

ثم ان الغاية من التدين هو الانفتاح على الحقيقة المطلقة وبالتالي الشعور الجاد بالانتماء اليها، غير ان هذا الانتماء لا يتحقق الا بالاطمئنان الكامل ببلوغ الحقيقة المطلقة. أي يعتقد انه تجاوز الظواهر وغار في الاعماق وصولا الى الواقع. وهنا يبرز اشكال خطير يهدد البناء المعرفي للتعددية وهو: اذا آمن الانسان في اطار التعددية انه لم يدرك تمام الحققيقة خلال تجاربه الروحية وانما انكشفت له صورة من صور الحقيقة المطلقة، او بعض الحقيقة، وبامكان الاخرين ان يطلوا عليها من جهة اخرى، فحينئذ سيفقد الامر المطلق، الذي هو جوهر التدين، معناه لدى هذا الانسان، وبالتالي سيرتفع التدين لارتفاع الامر المطلق، فكيف يمكن آنئذ التوفيق بين التعددية والتدين؟[1].

وهنا يجيب الشيخ محمد شبستري: (اعتقد اننا اذا اعتبرنا التجربة الدينية هي جوهر التدين، إن من الناحية الفلسفية، وإن من الزاوية الكلامية، ثم اخذنا بنظر الاعتبار ان تلك الحقيقة القصوى تتجلى باشكال متفاوته للاشخاص، وكلهم مقيدون بالقيود الاربعة المذكورة (القيد التاريخي، والقيد اللغوي، والقيد

(١) المصدر نفسه، ص ١٤٨.

الاجتماعي، والقيد الجسماني) فان هذا لا يعني بحال من الاحوال الشطب على المطلق، لان ما يظهر لنا في اطار تلك القيود هو ذلك المطلق. فالمطلق ظهر لي ولست منقطعا عنه بيد ان هذ المطلق ظهر لي ولست منقطعا عنه، بيد ان هذا المطلق ظهر لي في ظرف تلك القيود الانسانية، وهو يستغرقني بشكل افقد معه وجودي المشروط. اننا لا نريد ان نكوّن تصورا انتزاعيا للمطلق في اقاصي الماورائيات. المطلق ليس شيئا يحبس في الماوراء ولا نستطيع الوصول اليه، وانما هو الشيء الذي يستغرقني بشكل لا استطيع الفكاك منه. وهذه حالة ممكنة الحدوث في الظروف التاريخية العينية)[١] .

أي ان ما يتجلى للانسان خلال التجربة الروحية هو المطلق، وبذلك يتحقق الانتماء اليه من خلال يقيني به. غير ان هذا اليقين بالمطلق تكوّن من خلال القيود الانسانية الاربعة لان ذلك الانسان طل على المطلق في ظرف تلك القيود وليس مجردا منها، وكذلك بالنسبة الى تجلي المطلق فانه تحقق في ظل تلك الظروف ذاتها وبالتالي فان تلك القيود الاربعة لها دخل في رسم ملامح صورة المطلق في النفس البشرية. أي رغم ان المطلق عصي على المعرفة التفصيلية (لا تدركه الابصار) غير ان النفس ترسم ملامح المطق وتتفاعل معه من خلال الصورة التي ترسمها له في اطار القيود الاربعة الانفة

---

(١) المصدر نفسه، ص

الذكر. لذا فان معرفتنا به ستكون معرفة جزئية لا تمثل تمام الحقيقة المطلقة. وبكلمة اوضح ان الشيء كما يبدو لنا وكما نتصوره سيغاير الشيء بذاته وكما هو في الواقع، وذلك انما نفهم الشيء من خلال اطرنا الفكرية والثقافية وليس بمعزل عنها وبالتالي فان للقيود الاربعة دورها في رسم ملامح المطلق في نفوسنا، ولما كانت القيود الاربعة مختلفة من شخص الى اخر لذ سوف تختلف صورة المطلق تبعا لاختلاف تلك القيود، ولا يستطيع احد ان يدعي احتكار الحقيقة دون غيره.

ثم ان اختلاف تلك القيود وبالتالي اختلاف ملامح الحقيقة المطلقة من شخص الى اخر لا يعني عدم تجلي المطلق لذلك الانسان، لان الاخير لا يتجلى الا بهذه الصورة المقيدة بظرف القيود الانسانية الاربعة. وبالتالي فالمتدين قد توفر من خلال تجربته الدينية على جوهر الحقيقة الذي هو المطلق. وبهذا الشكل يمكن الجواب على الاشكال المتقدم. أي ان من يؤمن بالتعددية لا يؤاخذ بارتفاع المطلق الذي هو جوهر التدين لانه متحقق ويستغرق الانسان من خلال الاستيلاء على مشاعره واحاسيسه، لكن تحقق ذلك يكون في ظرف القيود الاربعة .

من هنا اكد عدد من العرفاء والمتألهين ـ كما يقول شبستري[1] بأن ينظر للحقيقة الدينية نظرة وجودية، أي ينظر اليها بثلاث

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٤٩ .

خصوصيات، هي:

١ـ التعامل مع الحقيقة الدينية على اساس انها حقيقة متوثبة ومتحركة وحيوية. لذا يتعذر عليّ وفقا لهذه الخصيصة مواجهة تمام الحقيقة او الحقيقة النهائية ضمن قيودي الاربعة (التاريخية والاجتماعية واللغوية والجسمانية)، الا اذا غيرتني هذه الحقيقة ومنحتني ولادة جديدة. فصفة الحركة التي تتصف بها الحقية تحول دون مواجهتها بشكل كامل ونهائي.

٢ـ الحقيقة الدينية شخصية وحوارية، وتكون العلاقة بها علاقة الـ (انا) و(هو)، أي انني اتعرف على الحقيقة المطلقة من خلال تجربتي الدينية بشكل شخصي انا وهو، فتبدو وكأن الحقيقة تتكلم معي انا شخصيا.

٣ـ توصف الحقيقة بانها خافية وفرارة (او زئبقية، عصية على الامساك بها). فهي ليست من قبيل الحقائق الرياضية يمكننك الحصول عليها متى شئت، وذلك لانني اعيش داخل سجن هذه القيود الاربعة التي تحجبني عن الحقيقة. وهذا ـ كما يقول شبستري ـ (تقدير الله ان يبقى البشر حيارى يلفهم الغموض والدهشة فيما يتعلق بذاته المتعالية، فهذه الحالة هي التي تبقي على لوعة الانسان حيال الباري عز وجل وقد قال العرفاء: ان الله يحب عدم استقرار الانسان الناجم عن الالم واللوعة)[١].

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٥١.

اشكاليات التجربة الدينية

ثمة اشكاليات تواجه اختزال الدين الى تجربة دينية يمكن الاشارة الى بعضها:

١ - كيف نتعامل مع المفردات الدينية الاخرى كالعقائد والوحي اذا اختزل الدين الى تجربة دينية؟

وجواب القائلين بالتعددية على هذه الاشكالية: ان اعتماد التجربة الدينة مصدرا معرفيا سيمثل الاداة المعرفية لقراءة جميع المفردات الدينية بها، أي ان جميع المفردات الدينية ستقرأ بأدوات معرفية تختلف عن تلك الادوات التي استخدمت من قبل في قراءة تلك المفردات، فكما كان النموذج الارسطي هو المسيطر آنئذ لذا جرت قراءة تلك المفردات به من قبل اليهود والنصارى والمسلمين ايضا، كذلك اذا اعتمدنا التجربة الدينة مصدرا معرفيا بديلا فسنقرأ تلك المفردات الدينية بها ايضا. وعليه يعتبر القائلون بالتعددية الوحي تجربة دينية سامية مر بها النبي (ص) ولها تفسيرها الصحيح. وهنا بلا شكل سيتفاوت فهمنا الراهن للوحي عن المفهم السابق له. (واما المشكلات التي قد يخلقها هذا النموذج وكيف يمكن تذليلها، فهذه اشكالية كانت على طول الخط وقد كان للذين تناولوا القضية بالنموذج الارسطي مشكلاتهم ايضا ولم يستطيعوا اقناع الجميع بما يقولون، فالفقهاء والمتكلمون والعرفاء لم يستسيغوا حلول الفلاسفة الارسطية ابدا وذهبت كل جماعة مذهبا

مختلفا، فالمعتزلة قالت شيئا والاشاعرة قالت شيئا اخر، والفلاسفة والعرفاء قالوا شيئا مختلفا)[١].

٢ ـ ان التجربة الدينية لا سيما العرفانية منها، التي يتحدث القائلون بالتعددية عنها، هي تجارب خاصة تجري في نطاق العرفاء فكيف تحل الاشكالية على مستوى عموم الناس الذين ليس لهم تجارب دينية كما لدى العرفاء؟

وهنا يجيب شبستري: (ان الوقوع او عدم الوقوع في النسبية مشكلة الخواص اساسا، بمعنى انها مسألة فلسفية او كلامية او هي قيمة ذهنية، ولذلك لا تشغل بال العوام ولا تضعهم على مفترق طرق بين النسبية وعدمها)[٢].

ورغم صدقية الجواب المتقدم الا انه لم ينجح في وجود تسوية كاملة للاشكالية المتقدمة، لانها لا تختص بدائرة محددة من الناس (وان كانت المسألة فلسفية) وانما تعم جميع معتنقي الاديان. اذ كل شخص يعتقد انه على الصواب وغيره على الخطأ، ويعتقد انه اختص بالحقيقة المطلقة وضمن النجاة دون غيره.

وربما يقال في جواب هذه الاشكالية ان التجربة الدينة لا تختص بدائرة محددة من الناس وانما لكل انسان تجربته الدينية وان اختلفت من شخص الى اخر، فهي تتراوح بين التجربة البسيطة

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٥٠-١٥١.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٥٦.

التي يمثلها الانفتاح الفطري المتقطع البسيط على الحقيقة وتنتهي بتجربة الانبياء والمرسلين التي هي تجربة سامية تتطلب مواصفات خاصة لا تتاح الا لهم بتوفيق من الله تعالى، ومرورا بتجارب العرفاء والمرتاضين. وبالتالي فالتجربة الدينية مهما كانت بسيطة ستؤهل الانسان للانفتاح على الحقيقة المطلقة بشكل نسبي مختلف من شخص الى اخر. وكما تقدم ان كل تجربة دينبة تكون مقيدة بالقيود الانسانية الاربعة لذا فهي لا تطل على تمام الحقيقة وانما الى جزء الحقيقة، أي بالقدر الذي تسمح به تلك القيود. وبهذا الشكل تبقى الحقيقة ممكنة ومتاحة للجميع باشكال مختلفة، وهو التعددية ذاتها، لا سيما اذا عرفنا ان (جوهر التدين في صدر الاسلام عبارة عن نمط من السلوك او التجربة الدينبة) وليس التدين الاعتقاد بمجموعة قوانين[1].

وهذا الجواب من الممكن ان يساهم في تسوية هذه الاشكالية الا ان التجربة الدينية التي تمثل مصدرا من مصادر المعرفة والتي يقصدها الباحثون هي تجربة العرفاء التي تخامرها اشراقات روحية عالية، وانكشافات لا تتأتى لغيرهم من غير العرفاء والمرتاضين. أي ان صاحب التجربة البسيطة لا يعي التفصيلات الانفة الذكر ولا يفهم انه لا ينفتح الا على جزء الحقيقة المطلقة وتبقى الحقيقة متاحة لغيره، كما انه لا يفهم اثر القيود الاربعة على وعي تلك

(١) المصدر نفسه، ص ١٦٥.

الحقيقة. لذا لا يمكن ان نتوفر على تسوية كاملة لتلك الاشكالية وفقا لكلا الجوابين المتقدمين. من هنا استعار شبستري رد العرفاء على هذه الاشكالية فاكد (ان المشكلة هي في التفسير الصحيح للتجربة الدينية وليس التجربة الدينية ذاتها، فيعتقد هؤلاء ان للانسان ضالة لكنه لا يعلم ما هي ضالته، والبشر يجربون ذلك الامر المطلق غير انهم يخطئون عندما يفسرونه ويحددون المصاديق، أي ان مشكلة عامة الناس تكمن في التفسير والتأويل لا في التجربة. والواقع ان الانسان حينما يعي هذه التجربة وعيا صحيحا ستتبدد المشكلة امامه وسيكون الانبياء بالنسبة له قادة علموا البشر التفاسير الصحيحة للتجربة الدينية وهذا هو معنى هدايتهم الى التوحيد). ويقول: (تحدثت عن التجربة الديبنية واشاعتها وفصل علم الفقة عن الشريعة الممهدة للاخرة والذي قصدته لم يكن التجربة الدينية لهذا الشخص او ذاك، وانما قصدت ان احدا لو سالني على ماذا يقوم اساس الاسلام؟ لاجبته على اساس التجربة الدينية لدى البشر، لا على براهين اثبات الله الارسطية وغير الارسطية. بيد ان كلامي عن التجربة الدينية كلام عام لا يختص بهذه التجربة او تلك، أي انني اقول كنظرية ان تدين المسلمين ينبغي ان ينهض على التجربة الدينية المتوفرة على الخصائص الثلاث المذكورة للحقيقة، وهذا ما ادلى به عرفاؤنا.... التعدد امر مسلم به في التجربة الدينية يقينا، الا ان الشريعة المتمخضة عن هذه التجارب الدينبة المتعددة تختلف اختلافا بينا عن الشريعة الناهضة

علـى اركـان الاسـتدلالات الفلـسفية او الكلاميـة او التقاليـد والاعـراف والمؤسـسات الاجتماعيـة، فـالاخيرة شريعـة متـصلبة منقطعة عن حياة الانسان المعنويـة، وبالتـالي لـيس النقـاش حـول تجربة خاصة لشخص خاص معين، او اكراه احد على تجربة محـددة وانما المـسألة هـي ان يقـوم التـدين عـلى التجربـة الدينيـة المتكثـرة بطيعتها)[1].

٣ ـ *هل يعني الاعتراف بالتعددية الدينية قبول جميع ما في الاديان كلها؟*

ويجيب القـائلون بالتعدديـة ان الاعـتراف بالتعدديـة الدينيـة بمعنى امكانية تجلي الحقيقة المطلقة باشكال مختلفة لا يعنـي اطلاقـا قبول جميع ما في الاديان كلها، لان التعددية تقول بامكانيـة وجـود الحقيقة في اكثر من دين، ولا تقول بحتمية وجـود الحقيقـة في بنيـة الديانات الموجودة، وبين هذا وذاك فرق كبير[2]. فعلى كل متدين ـ كما يؤكد شبستري ـ ان يسمح بنقـد دينـه الـذي يعتنقـه والاديـان الاخرى في الوقت ذاته ... اذ من المحتمل وبفعل القيود الاربعة ان يبتعد كل ديـن مـسافات كبـيرة عـن معنوياتـه الاولى فيتحـول الى مجموعة آداب وتقاليد ومنظومة عقائد خالية مـن المـضامين وغـير قادرة على التأثير[3].

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٦٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٥٧.

(٣) المصدر نفسه.

وهذا الجواب يساعد على تحديد المساحة التي تعنيها التعددية، اذ ان التعددية لا تريد تصحيح الممارسات العبادية والطقوس او مجموع الاداب والتقاليد التي يختص بها كل دين وبالتالي قبول جميع الاديان برمتها، لانها لا تقول بحتمية وجود الحقيقة في كل دين من الاديان وانما تقول بامكانية وجود الحقيقة في كل دين من الاديان. فاذا كان وجود الحقيقة امرا محتملا في كل دين من الاديان الاخرى فلا يمكن لمعتنقي كل دين من الاديان ان يدعي احتكاره للحقيقة دون غيره الذي يلازمه عادة نفي الاخر ومن ثم تكفيره. فالقول باحتمال وجود الحقيقة في أي دين من الاديان يدعو للاعتراف بالاخر وعدم تكفيره او الغائه. وبذلك تساعد التعددية على التعايش السلمي المبرر معرفيا من خلال اعتماد التجربة الدينة مصدرا جديدا للمعرفة.

اذا فالمراجعة والنقد ينصبان على القيود الاربعة التي لها الدور الفاعل في صياغة الافكار العقيدية وبناء المنظومة المعرفية المسؤول الاول عن الانظمة العقيدية والسلوكية لمعتنقي الاديان على اختلافها. فتلك القيود هي المسؤولة عن اختزال الدين الى مجموعة تقاليد وطقوس جامدة وهي ايضا تدفع الفهم الديني باتجاه الحركة والتجديد.

اذا تبقى الاشكالية الاساس في التعددية الدينية هي امكانية وجود الحقيقة في الاديان الاخرى وإن نفينا حتمية وجودها فيها.

وهنا تنصب جهود المفكرين التنظيرية لايجاد اجوبة لحلها، لا سيما اذا عرفنا ان القران الكريم يصف الديانتين الكبيرتين اعني اليهودية والمسيحية بالضلال والانحراف بعد غياب موسى وعيسى عليهما السلام. وان الدين الاسلامي قد نسخ الديانتين المذكورتين. هذا اضافة الى الاشكالية الاولى وهي: كيف يمكن التعامل مع المفردات الدينية الاخرى عندما يختزل الدين الى تجربة دينية، والتي مر بعض الجواب عنها.

بين الشريعة والايمان

يحاول الشيخ محمد شبستري ان يقدم جوابا للاشكالية الثانية (كيف يمكن التعامل مع المفردات الدينية الاخرى عندما يختزل الدين الى تجربة دينية او كيف يمكن التعامل مع مفردات الشريعة الاخرى) من خلال تحديد نمط العلاقة بين الشريعة والايمان. فهل العلاقة بين الشريعة والايمان علاقة تقابل؟ ام ان الشريعة مترشحة عن الايمان وتقع في امتداده؟

وقبل تحديد العلاقة بينهما علينا ـ كما يقول شبستري[1] تحديد مفهوم الشريعة كي يمكننا تحديد العلاقة بينها وبين الايمان. فاذا كان المقصود من الشريعة مجموعة قضايا واعراف وتقاليد وقوانين ربما تحولت الى اجهزة ومؤسسات دينية متحجرة، فلا شك ان الشريعة بهذا المفهوم تناقض الايمان وتقابله. واما اذا كانت

(١) المصدر نفسه، ص ١٥٦.

الشريعة تمثل التجليات التاريخية والاجتماعية والجسمانية واللغوية لتلك التجربة الدينية الحية، فهذا الفهم للشريعة لا يقابل الايمان بل ينسجم معه ويكون في امتداده ويلائمه.

ومن هذا المنطلق ذاته حاول ان يقدم شبستري فهما جديدا للشريعة، فاكد ان الشريعة بصيغتها الراهنة، التي تحولت الى مجموعة نظم اجتماعية وقوانين وفلسفة حقوق، هي صيغ مستوحاة من التراكم العلمي والمعرفي الكبير عبر المراحل التاريخية منذ بداية الرسالة حتى يومنا هذا، والا فان الشريعة في ضوء فهم المسلمين الاوائل، أي في فترة التنزيل، لا تعدو كونها احكام لتنظيم علاقة العبد بربه، وكانت الشريعة منسجمة مع التجربة الايمانية. اذ عندما تأمر الاية بعمل معين فلا يفهم منها المسلمون آنئذ نظاما شبيها بالانظمة الراهنة، فالايات التي تخص العائلة مثلا لم يفهمها المسلمون الاوائل فهما مماثلا للائحة الحقوق والواجبات الملقاة على عاتق افرادها وانما يفهما كجزء من علاقة الانسان بربه. فإن اراد ان يرضي الله تعالى فعليه ان تكون علاقته بعائلته بالشكل المبين بالاية. واما الفهم الحديث للايات، الذي انتزع منه نظاما مقننا فانه جاء في ضوء تقدم العلوم وتراكمها. فهي صياغات مستوحاة من العلوم الحديثة وعبر تطورات فكرية واجتماعية كبيرة. يقول شبستري: (ان مفهوم القانون ومفهوم النظام الاجتماعي بالمعنى الحديث ظهر فيما بعد ولم يكونا في فجر الاسلام، فلم تشهد ايام صدر الاسلام نظاما اجتماعيا او نظاما سياسيا او نظاما اقتصاديا

بالفحوى التي نفهمها من النظام هذه الايام وما سمّي لاحقا بقوانين الله، هو تسليم الانسان لحكم الله والتأدب بآداب عبوديته، والأدب الانساني لدى العرفاء حالة يتحلى بها الانسان حيال خالقه، فحينما نقرأ كتابا كإحياء علوم الدين نرى ان ما ينبغي مراعاته في النظام العائلي من وجهة نظر الغزالي ليس قوانين حياة وانما هو آداب الحياة العائلية. وكذلك يتساءل العرفاء: ما هي آداب التجارة؟ وما هي آداب السفر؟ وما هي آداب المعاشرة؟ وما هي آداب العبادة؟ فيستعملون تعبير الآداب في كل من العبادات والمعاملات والسياسة. في البداية لم تكن الشريعة مطروحة في الاذهان بشكلها الراسخ في اذهان اليوم، وانما ظهرت النظم العقيدية والاجتماعية المقننة بمرور الزمن، ونتيجة تطورات تاريخية واجتماعية معقدة الى ان برز الى السطح علم الفقة بصورته الحالية. هذه النتائج وليدة تحولات تاريخية واجتماعية مر بها المسلمون على امتداد تاريخهم، واعتقد ان اهم معيار ينبغي الاخذ به اليوم هو ان ننظر اي انماط الحياة واي اصناف السلوك واي القوانين اكثر انسجاما مع احياء التجربة الدينية للمسلمين والحفاظ على حيويتها، واي الفتاوى واي القوانين تنال من هذه التجربة؟)[1].
ويضيف: (من الخطأ مصادمة الشريعة بالايمان، وانما ينبغي تحرير الشريعة من الطابع المتصلب، ومن تبديلها الى نظام حقوقي او اجتماعي، او منظومة آداب وتقاليد، بل يجب إخراجها في صيغة

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٥٨-١٥٩.

تجليات عملية للتجربة الدينية، وفي هذه الحالة ستكون الشريعة عبارة عن معايير السلوك البشري المستمد مادته من التجربة الدينية، والممتد على كل جوانب الحياة الانسانية، وحينئذ لن تعود ثمة ضرورة لتصنيف الشريعة في الجهة المقابلة للايمان)[١].

يتضح مما تقدم ان تفكيك الاشكالية المتقدمة جاء عبر اختزال الشريعة، او تقديم فهم جديد للشريعة يجردها من ابعادها القانونية والتنظيمية التي توفرت عليها عبر تطورات فكرية واجتماعية كبيرة، وبالتالي تكون الشريعة وفقا لهذا الفهم تجليا للتجربة الايمانية وليست شيئا في مقابلها. وحينئذ لا يخرج الدين عن كونه علاقة بين العبد وربه سواء على مستوى الايمان او على مستوى الاحكام التشريعية الاخرى.

والجدير بالذكر ان هذا الفهم سيحول دون التحري عن جذور دينية او اصول قرآنية للانظمة الحديثة التي هي نتاج ظرف اخر له متطلباته والياته التي فرضت ولادتها. كما ان هذا الفهم سيمنع دعاوى وجود اقتصاد اسلامي او نظام بنكي اسلامي او نظام سياسي اسلامي. أي جميع الانظمة الحديثة التي تم او يراد اسلمتها، وهي وليدة بيئة اخرى لا تقبل هذا النمط من التوليف والموائمة. ولعل شبستري يشير الى اخفاق ايران الاسلامي في تجربتها لما يسمى بالاقتصاد الاسلامي او البنك الاسلامي. اذ من المعلوم ان البنوك الايرانية رغم دعاوى الاسلمة ما زالت بنوك

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٦٠.

ربوية وتعمل بنفس الانظمة الاقتصادية العالمية لانها وليدة تلك الانظمة وحاجاتها وظروفها، وان الايات التي ربما تشير الى ملامح اقتصاد اسلامي لم تقصد الانظمة الحديثة المتبعة وانما كانت تؤكد على العلاقة الثنائية بين العبد وربه والتي من بينها تلك التنظيمات الواردة . بل ان هذه التنظيمات هي الاخرى لها مبرراتها الموضوعية حين نزولها ومحاولة تطبيقها يتوقف على ضمان نفس الموضوع بقيوده كي تكون تلك الايات فعلية في احكامها.

لكن ربما يقال هنا ان الفهم المتأخر للشريعة جاء عبر التحولات الكبيرة التي طرأت على القيود الانسانية الاربعة فطورت فهم الشريعة كما طورت التجربة الايمانية ذاتها. وبالتالي فان الفهم الجديد هو نتاج النظرات التجديدية التي تفرضها التطورات العلمية والمعرفية، فالادوات المعرفية الحديثة فرضت فهما اخر يباين الفهم القديم للايات. أي ان الذي حصل هو استعارة الصيغ القانونية الحديث من اجل فهم متجدد للاسلام وايات الاحكام ضمن الصيغ الحديثة. وربما يقال ان الايات كانت تريد نفس المعنى الحديث المتداول اليوم الا ان المستوى العام للمسلمين لن يسمح آنئذ التعبير بنفس هذه الادوات المستخدمة في التعبير القانوني الان. والحقيقة ليس هناك تحميل قصري للنص، بل ان النص في نفسه يشي بمعاني تتكثر بتكثر الادوات المعرفية الموظفة لاستنطاقه.

غير ان هذا الفهم سيبقي التجربة الايمانية تجربة فردية قائمة بين العبد وربه، بينما الشريعة ممارسة اجتماعية وليست فردية

تستظل بالتجربة الايمانية. وفعلها الحقيقي هو الساحة الاجتماعي، فليس ثمة ما يدعو لاختزال الشريعة والمنع من التقنين وفق صيغ قانوية حديثة ذات جذر ديني. وحينئذ ستبقى الاشكالية المتقدمة قائمة أي ان التجربة الايمانية او التجربة الدينية لا تتمكن ـ كمصدر للمعرفة ـ من قراءة الشريعة وتفسيرها.

لكن النظرة التفصيلية تفضي الى فهم اخر ربما يعاضد قول القائلين بالتعددية، اذ ان الملاحظ ان القوانين والانظمة الحديثة انظمة متكاملة وقد اثبتت نجاحها من خلال التجربة اليومية، فهي انظمة لها اسسها العلمية ونظرياتها المعرفية وتنتظم ضمن قوانين علمية واصبحت شيئا قائما بذاته. وعندما يراد اسلمتها يعني ذلك الاطاحة ببعض ركائزها العلمية فتتحول الى انظمة شوهاء لا يصدق عليها الاسم القديم وتأبى الاسلمة لانها نتاج بيئة ونظام اخر. ومن جهة اخرى فان الايات المباركة لم تعط تصورا لنظام كامل وانما هناك احكام كانت تناسب الحالات والظرف الاجتماعي آنئذ وما زالت تمثل تلك الحالة الاولى فياتي بها الانسان لانها ترضي الباري تعالى. وليس في النص ما يدل على وجود انظمة اقتصادية واجتماعية كاملة. كما ان محاولات المفكرين الاسلاميين لم تخرج عن استيعاب الانظمة الحديثة ومن ثم تأسيس انظمة اسلامية هي لا اسلامية روحا ونصا ما عدا بعض الصيغ التعبيرية. لذا تراها تسبب في خلق مشكلات حياتية كثيرة يكون لها مردود سلبي على الدين وهو برئ منها، يقول شبستري: (حينما نتدبر في مشكلات المجتمع نستشف ان بعضها نابع من اسلمة جوانب

حياتية، كان ينبغي ان تترك لحالها ولا تؤسلم . كأن يقال مثلا ان مخالفة القوانين المصادق عليها حرام شرعا، وذنب يحاسب الله عليه، وان قرارات الحكومة واجبة الامتثال شرعا. هذه الطروحات هي في الواقع أسلمة اشياء هي بطبيعتها غير اسلامية، وانما تحتاج الى اداة وتنظيم عقلاني اجتماعي، واذا اسبغنا عليها طابعا دينيا أفرزت جملة من المشكلات لا علاقة لها بتلطيف او تعدم تلطيف الشريعة). ويضيف: (ينبغي المحافظة على حدود العلم والفلسفة والاخلاق والفن والادب والسياسة والشريعة مستقلة عن بعضها، وبعد ذلك ندرس العلاقة والاواصر بينها)[1].

ثم ان التجربة الميدانية بارومتر لقياس صلاحية الانظمة والقوانين. فما لم يتمكن النظام المدعى من خوض تجربة ميدانية ناجحة لا يصدق عليه انه نظام صالح للحياة. فليست المسألة مسألة ادعاء بقدر ما تكون تجربة عملية. فالاشكالات الموجودة في كل نظام من الانظمة بحاجة الى اجوبة هائلة لا يمكننا من بضع نصوص ان نجد عددا كبيرا من الاجوبة سيما اذا عرفنا ان النص يلاحظ ظرفا معينا وحالة خاصة. فعليه نحن بحاجة الى اعادة فهم للشريعة والدين، بعيدا عن الحس الايديولجي. كي نحسم مسألة الدين والشريعة، ونحدد المساحة الملقاة على عاتق الدين، والمساحة الملقاة على عاتق العقل والتجربة البشرية.

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٧٠.

مصداقية التجربة الدينية

اعتمدت هذه النظرية على التجربة الدينية، التي هي تجربة شخصية، كمصدر للمعرفة، ولما كانت التجربة الدينية مقيدة بالقيود الانسانية الاربعة: (القيد التاريخي، والقيد اللغوي، والقيد الاجتماعي، والقيد الجسماني) فهي مختلفة لاختلاف القيود من شخص الى اخر. كما انها اعتبرت الشريعة احدى تجليات الايمان وبالتالي هي لا تخرج عن دائرة التجربة الدينية. اذا تتوقف صدقية هذه النظرية على صدقية التجربة الدينية كمصدر للمعرفة، والا اذا لم يتمكن القائلون بهذه النظرية اثبات مصداقية التجربة الدينة كمصدر للمعرفة فان الاساس المعرفي سينهار بشكل تلقائي.

واخذت هذه النظرية على البراهين العلمية ـ كما تقدم ـ كونها لغة ارقام لا تفضي الا الى نتيجة واحدة، وبالتالي فان لغة الارقام ستصيّر الشريعة كائنا جامدا متحجرا لا يمت الى التجربة الدينة بصلة، ولا تقبل التعدد والاختلاف.

والملاحظة الاساس التي يمكن ان تسجل على التجربة الدينية انها تجربة شخصية تختلف من شخص الى اخر ولا يمكن البرهنة عليها واثباتها لمن يطالب بدليل على صحتها، أي ان اختلافها الذي هو اساس التعددية هو ذاته نقطة ضعفها. بينما تجد النظريات العلمية قادرة على اثبات صحتها بأدلة وبراهين يتمكن العقل من محاكمتها. اذ ان القضايا تارة تكون قضايا غيبية لا سبيل لا ثباتها

الا باخبارات قطعية السند، وصريحة في مضامينها، غير مجملة، وتنحصر بالنص القرآني الذي نقطع بصدوره. او بعض ما صح من الاحاديث الشريفة المقطوع بصدورها. فالحديث عن الغيب لا يكون ذا قيمة علمية ما لم يتوفر على مقومات صحته، كالحديث عن الجنة والنار وكل ما يخص الحياة الاخرة وغيرها من المفردات الاخرى. وليس لدينا دليل اخر يثبت تفصيلات هذه القضايا. فيكون النص مصدرا معرفيا يورث اليقين بصحة اخباره لانه صادر عن الله تعالى، او عمن لا ينطق عن الهوى إن هو الا وحي يوحى. وما عدا الغيب فان مصادر المعرفة بخصوصها محددة، فتارة تكون الحواس مصدرا للمعرفة، واخرى تكون التجربة العلمية مصدرا للمعرفة. واما ان يكون العقل مصدرا للمعرفة. وكل واحد من هذه المصادر قادر على اثبات صحة مقولاته ودعاواه. لكن يبقى العقل سيد الموقف ويعلو على الحواس والتجربة، أي ان العقل هو الذي يقرر النتائج النهائية فيما لو اخطأ المصدران الاخران، أي الحواس والتجربة. والعقل انما يكون مصدرا للمعرفة متى ما تمكن من تقديم دليل على مدعاه، فكثير من الناس يدعي التوصل الى نتائج عقلية غير انه لم يتمكن من البرهنة على صحة كلامه. فكل شيء يبقى محتملا ما لم يات دليل على صحته. لكن الكلام لا يطال القضايا الغيبية كما تقدم. بل حتى الوحي الذي هو تجربة دينية ساميه يحتاج النبي الى معجزة لا ثبات صحة رسالته، وصدقية تجربته الدينية المتمثلة بالانفتاح على الحقيقة

المطلقة. فمن الاولى ان يطالب العرفاء بالدليل. وانى لهم ذلك وهي قضية شخصية مختلفة من شخص الى اخر. وبالتالي هي لا تورث اليقين فلا يمكن ان تكون مصدرا معرفيا يضاهي العقل في ادلته وبراهينه.

ورغم ان القضايا الفلسفية مختصة بالفلاسفة، ولا يمكن لكل شخص التعامل بالادلة الفلسفية، غير ان اثباتها امر ممكن بالقوة لمن طوى المقدمات العلمية اللازمة.

من جهة اخرى فان صحة التجربة الدينية يفضي الى نتائج متفاوتة، لانها تجارب شخصية، تختلف من شخص الى اخر. لذا فهي محتملة في كل تجربة من التجارب. وعندما يكون الامر كذلك فهي بحاجة الى مرشد وموجه لتصحيح مسارها، لهذا كان الانسان بحاجة الى نبي يسدده ويرشده الى الطريق الصحيح.

بل كل انسان قادر على ان يخوض تجربته الروحية، بغض النظر عن انتمائه الديني او عدم انتمائه، لان النفس البشرية لها امكانية الانفتاح على عوالم ما ورائية غير معروفة الاتجاه، فتحتاج الى موجه يضعها على الطريق الصحيح.

وكون الشريعة تجليا من تجليات التجربة الدينية لا ينفي حاجتها الى نبي يثبت صحة انتسابها الى الباري تعالى، لان صفة الالزام فيما تشتمل عليه من أوامر ونواهي يتوقف على انتسابها للباري تعالى، الذي هو متوقف على وجود النبي. بل ان فعليتها

كذلك يتوقف على وجوده، لذا عندما تنسخ الشرائع تفقد فعليتها بالنسبة الى معتنقي تلك الديانات، والا اذا كانت كل شريعة محتملة الصحة لاحتمال وجود الحقيقة الدينية فيها فلماذا نؤاخذ غير المسلم على ارتكابه للمحرمات كشرب الخمر بالنسبة الى المسيحي؟.

الصراطات المستقيمة

نلتقي في اخر المطاف بنظرية الدكتور عبد الكريم سروش في التعددية، (الصراطات المستقيمة)، وهي لا تختلف في جوهرها عن النظرية السابقة. ويعد سروش اكثر الشخصيات الايرانية جدلا في الوقت الراهن، وطالما اثارت افكاره حفيظة المحافظين وتسببت في تنشيط المد الاصلاحي الذي ساهم في مراكمته شخصيات فكرية ايرانية كبيرة. وقد تصدى لمناقشة افكاره عدد كبير من الدراسات والبحوث. وكان سروش قبل ذلك قد كتب نظريته المعروفة (القبض والبسط)، التي ناقش فيها اسباب تعدد الفهم الديني مؤكدا (ان السر في ذلك هو ان النص صامت، والبشر يستعينون بتطلعاتهم واسئلتهم وقبلياتهم في فهم النصوص الدينية وتفسيرها، سواء على صعيد الفقه او الحديث او تفسير القران. ولعدم وجود تفسير لا يستند الى تطلعات واسئلة وقبليات، ولان هذه التطلعات والاسئلة والقبليات تفد من خارج الدين، وبما ان خارج الدين متحرك وسيال فالعلوم والفلسفة والمعارف البشرية في تراكم وازدياد وتغيير وتحول دائم، لذا فالتفاسير المنبثقة عن هذه الأسئلة

والتوقعات والقبليات لن تكون معزل عن التنوع والتحول)[1].

وتعني التعددية لدى سروش: (الاعتراف بالتنوع والكثرة، والاقرار بتباين لا يقبل الاختزال ولا المقارنة، بين الثقافات والاديان واللغات والتجارب البشرية)[2].

وتقوم التعددية لديه على دعامتين اساسيتين:

١ـ تنوع انماط فهم النص.

٢ـ تنوع تفسير التجارب الدينية.

اما بالنسبة للركيزة الاولى (أي تنوع انماط فهم النص) فيرى ان النصوص بما فيها الكتب المقدسة قابلة لتعدد التفاسير، وكلما تعمقنا في كلام الباري تعالى نكتشف معاني جديدة، ويعود السبب في ذللك كما يقول الباحث ان الواقع متعدد فتتعدد التفاسير تبعا لتعدده، او ان الخطاب يكشف عن الواقع فلما كان الواقع متعددا فان الخطاب سيتغير بتغيره. وحاول ان يعضد رأيه بروايات مؤيدة تقول ان للقرآن سبعين بطنا. وبالتالي سوف لايكون هناك دين غير مفسر، (فالاسلام هو تاريخ التفاسير التي ظهرت للاسلام. والمسيحية هي تفاسير المسيحية وهكذا)[3]. وليس المعرفة الدينية سوى هذه التفاسير السقيمة والصحيحة. اذا ـ في رأية ـ الاسلام

---

(١) قضايا اسلامية معاصرة، العدد: ٢٠-٢١، ص ١٣٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٣٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٣٥.

الشيعي فهم للاسلام والاسلام السني فهم آخر للاسلام[1].

وبهذا الشكل يعتقد الكاتب سيكون للتعددية معنى ايجابي يتلخص في استبدال الفهم السائد الذي يكرس رفض الاخر وتخطئته والغائه ومن ثم نفيه الى اعتبار الآخر شريكا على مائدة واحدة يمثل رأيا اخر له مبرارته ومنطلقاته، لا انه مستضعف لم تساعده الظروف الاجتماعية في اعتناق المذهب الحق بينما نحن قوم مصطفون قد اختارنا الله دون غيرنا لنكون اصحاب الحق بعد ان منّ علينا بالفهم الصحيح.

وهذا لايعني الدعوة الى المساواة بين اهل الحق والباطل او الدعوة الى التنازل عن المبادئ كما ربما يفهم البعض ذلك وانما المقصود من هذا الكلام كما يقول سروش هو ان تختفي هذه الاسئلة باعتبارها اسئلة خطأ، لان الفهم الديني ساحة مسابقة لا يمكن ان تقوم بلاعب واحد وانما يتحرك فيها لاعبون كثيرون. أي ان السؤال عن المذهب الحق او الفرقة الحقة دون غيرها سؤال خطأ اساسا لان التنوع والتعدد حال واقعية، وكل انسان يعتقد انه على صح وغيره على خطأ.

واما بالنسبة للركيزة الثانية (أي تنوع تفسير التجارب الدينية) فيرى سروش كما لا يوجد دين غير مفسر كذلك لا توجد تجربة دينية غير مفسرة. وتعني التجربة الدينية لديه: (مواجهة الامر

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٣٦.

المطلق المتعالي ــ Transcendence....... وتتبـدى هـذه التجربـة المواجهة بصورة مختلفة، تارة بصورة أحلام، وتارة باستشمام رائحة او سماع نداء، واحيانا برؤية وجه او لون. ومرة باستشعار الاتصال بعظمة لا متناهية. تارة بالقبض والظلمـة وتـارة بالبـسط والنـور، احيانا بتعشق محبوب غير مرئي واحيانا عبر الشعور بحوار روحـي لشخص ما. ومرة بالاتحاد مع شخص او شيء، ومـرة اخـرى مـن خلال الانفصال عن الذات والسباحة في اللامكـان. تـارة بمعرفـة سر وكشف مجهول، وتارة ثانية بالتبرم من الرغبات الفانية وتحليـق الفؤاد نحو الخلود، وحينـا باستـشعار تـوق او عطـش او فـراغ او وميض برق او جمال او بهجه او..الخ. فكل هـذه يمكـن تـسميتها تجارب دينية رغم ما بينها من تباينات)[1] .

وعندما يحاول الانسان بيان او شرح او تفسير تجربته الروحية التي مر بها حينئذ يصدق عليهـا انهـا تجربـة مفـسرة بـل ان اصرار الشخص على معرفة ما اعتراه من حالة جديدة أيا كـان نوعهـا هـو ذات الدخول في تفسير تجربته الروحية، بـل ان التعبـير عـن تلـك التجربة بادوات اللغة ومفاهيمها هو ضرب من التفسير. ولما كانت هناك تفاسير متعددة للتجربة الدينية فنحن بحاجـة ماسـة للانبيـاء من اجل الوقـوف عـلى تفـسير صـحيح لتجاربنـا الدينيـة ويؤكـد الباحث (ان من ابرز الوظائف التـي اضـطلع بهـا الانبيـاء هـي ان

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٣٨.

يعلموننا كيف نفسر تجاربنا الباطنية فهذه التجارب رغم انها تتقبل تفاسير متعددة ومتنوعة غير انه ليس من الضروري ان تكون جميع التفاسير صحيحة وحقة)[١].

تأسيسا على ما تقدم اننا امام نوعان من التعدد، الاول هو تعدد التجارب الدينية ذاتها، تتكثر بتكثر اشخاصها، فيكون عدد التجارب الدينية بعدد من مروا بها. وايضا لدينا تعدد على اساس تعدد التفاسير وان كانت التجربة واحدة، فيكون لنا اكثر من تفسير لتجربة ما. وفي الحالة الثانية تتأكد الحاجة الى الانبياء لتشخيص التفسير الصحيح. لكن رغم ذلك يقول سروش: (... سواء افترضنا التجربة الدينية تجربة شيء واحد نحتوا لها تفاسير متعددة، او قررنا ان التجارب الدينية هي اساسا متنوعة ومتعددة، فنحن على كل حال ازاء تنوع لا يقبل باي شكل من الاشكال ان يختزل الى شيء واحد، وعلينا اخذ هذا التنوع بالحسبان وعدم تجاهله، وان تكون لنا نظريتنا لحصول التنوع وحدوثه) [٢] .

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٤٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٤١.

تعدد التفاسير

وقد تعرض الباحث خلال بيانه لاسباب تعدد التفاسير الى اتجاهين:

الاول: التفسير اللغوي او التعددية في فهم النصوص

وهذا الاتجاه يوظف الآراء الاجتماعية والانثربولوجية والفلسفية ذات العلاقة بالابحاث اللغوية في اكتشاف اسرار التنوع والتعدد التفسيري. فيرى هذا الاتجاه، وهو اتجاه معاصر، ان التعدد يبدأ مع بداية تفسير التجارب وصياغتها ضمن قوالب لغوية، أي يبدأ التعدد مع بداية الصياغات المفهومية، لتلك التجارب، فالذي يتصدى لبيان تجربته الدينية لا يخرج عن اطار اللغة للتعبير عن فهمه لها، اذا بداية انسنة التجربة هي بداية التعدد التفسيري. وكل شخص يحاول ضمن منظومته اللغوية التعبير عن مشاهداته وتجربته الروحية.

ويؤكد هذا الاتجاه ايضا ان التعافي ـ مثلا ـ على يد نبي الاسلام بالنسبة للمسلم وعلى يد المسيح بالنسبة للمسيحي سببه الانس المسبق باحدهما قبل التجربة، فبما ان ذهن المسلمن مأنوس بالرسول محمد (ص) فانه يراه في المنام ولا يرى المسيح (ع) وهذا يصدق ايضا بالنسبة للمسيحي. وهكذا بالنسبة الى النعيم الاخروي الذي اراد القرآن التعبير عنه كما في تجربة النبي محمد (ص)، فانه عندما تمظهر النعيم ضمن قوالب لغوية لم يخرج عن

اطار المنظومة اللغوية التي كانت حاكمة على العقل العربي انئذ فجاء تفسير النعيم الاخروي او التعبير عن السعادة الاخروية بالحور العين، أي النساء ذات العيون السوداء، ولم يعبر القرآن الكريم عن النعيم بذوات الشعر الاصفر او العيون الململونه لان الانسان العربي لم يأنس هذا اللون من الجمال في حينها فلا يمكن ان يحتفظ التعبير ببلاغته لتعبيرية خلال شرحه للنعيم الاخروي الا ضمن المفاهيم المعبره عنه والمنسجمة مع المنظومة اللغوية للمخاطبين. اذا فهذا الاتجاه يرى ان اللغة هي المسؤول الاول عن التعدد في التفاسير.

الثاني: الاختلاف في المنظر او التعدد في تفسير التجربة الدينية

يقول هذا الاتجاه ان سبب التعدد يعود الى اختلاف زوايا النظر لدى اهل الكشف. وهنا يصرح سروش انه يعتمد على كلام العارف جلال الدين الرومي[1] في بيان هذه النظرة اذ يؤكد هذا العارف ان سبب الاختلاف بين الاسلام والمسيحية والمجوسية ليس اختلاف حق وباطل بل هو اختلاف في وجهات النظر، وليس في وجهات نظر اتباع الديانات وانما في وجهات نظر الانبياء. فالحقيقة في رأيه واحدة وقد نظر اليها كل نبي من زاويته، او انها تجلت لثلاث انبياء بثلاث اشكال، ومن ثلاث زوايا فجاءوا بثلاث اديان. اذا ـ يقول سروش ـ (مرد اختلاف الاديان ليس الى

(١) المصدر نفسه، ص ١٤١.

مجرد تباين الظروف الاجتماعية او تحريف دين او ظهور دين اخر مكانه، وانما هي تجليات متنوعة للباري في العالم، نوعت الشرائع كما نوعت الطبيعة)[1]. ثم ينقل سروش عدة شواهد من شعر مولوي لتاكيد هذا الرأي. ويشترط تصحيح المنظر للتوفر على نظر واضح، ويرى ان سبب تغير استنتاجات البشر وتصوراتهم هو تغير زوايا النظر (فتنوع المنظر يجر وراءه تنوع المنظورات . وليس هذا المنظر شيئا سوى الانسان ذاته. ان النظر والناظر والمنظر هنا شيء واحد)[2]. وتطرق الى قصة الفيل في مكان مظلم التي ذكرها الرومي والتي استنتج منها ان الرؤية الحسية التجريبية كالنظر الى فيل في مكان مظلم فانها لا تتيح لك التعرف على تمام الحقيقة وانما جزء الحقيقة. بل ان النظرة العقلية تشارك النظرة الحسية في هذا المضمار ما دام الانسان اسيرا لقيوده البشرية المادية التي لا تتيح له التجرد عن عالم المادة بشكل كامل. اذا فكل شخص ينظر الى الحقيقة بمقدار ما تتيح له ذلك، وكل شخص ينظر لها من زاوية معينة وبالتالي يعبر عنها من خلال زاوية نظره فتختلف التفسيرات اذا حسب اختلاف زوايا النظر. لذا يؤكد الرومي (ان كل واحد منا في أي مرتبة من مراتب التنزيه كنا، لا يفلت من التشبيه مهما حاول لاننا نستعين بالقوالب المألوفة لدى أذهاننا من اجل التعبير عن الله ووصفه، فنحن ننظر لله من زاوية خاصة لا تنفصل عن

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٤٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٤٣.

وجودنا على الاطلاق)[1]. بل يعتقد العرفاء والمتصوفة ـ كما نقل الباحث ـ ان هذا يسري على الانبياء العظام فضلا عن غيرهم ممن لم يبلغ درجة العصمة ولم يحط بكامل الحقيقة اذ (عرض كل نبي نصيبه الذي احرزه على امته، وهذه الاسهم متفاوتة . لان شخصيات الانبياء متفاوتة ﴿**تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ**﴾[2]. ولو اردنا التعبير عن هذه الفكرة بمفردات اوضح لامكن القول ان الله تجلى لكل شخص بنحو مختلف، وفسر كل شخص تجلي الله له بنحو معين.

الله هو اول من بذر التعددية في العالم فبعث انبياء مختلفين، وكان له تجليه لكل واحد منهم، وارسل كل واحد منهم الى مجتمع، ووضع على لسان وذهن كل واحد تفسيرا، وهكذا سعر أتون التعددية، بيد ان الانبياء كانوا قمم التجربة والتفسير، وثمة ارتفاعات أدنى وجدت وتوجد)[3].

ثالثا: ظهور المطلق في المقيد

وهو اتجاه صوفي عرفاني ارتكز في بيانه عبد الكريم سروش الى مقاطع من كلام جلال الدين الرومي في كتابه (مثنوي). ويرى هذا العارف ان سبب التعدد هو ظهور المطلق في المقيد،

(١) المصدر نفسه، ص ١٤٤.

(٢) سورة تالبقرة، الاية: ٢٥٣.

(٣) قضايا اسلامية معاصرة، العدد ٢٠-٢١، ص ١٤٤.

واللاتعينات في التعينات، واللالون في الون. أي ان تراكم القيود تمنع من ظهور الحقيقة، وبما ان القيود مختلفة، لذا سيكون تجلي الحقيقة مختلف ايضا من شخص الى اخر .

ويرى هذا الاتجاه ان الحرب بين موسى وفرعون ـ مثلا ـ حربا حقيقة من جهة الا انها من جهة اخرى لا تعدو كونها ضربا من اللعب والتنافس غير الجاد لاغراء المتفرجين ولتسلية اصحاب النظر السطحي، أي ان اصحاب النظر السطحي يرونها حربا حقيقية بينما هي في الواقع ثمة كنز في مكان اخر انشغل الناس عنه بهذه الحرب وتفانى من اجل العثور على الكنز اصحاب النظر الجاد، وبهذا الاسلوب اراد الله تعالى ان يبعد الغرباء الدخلاء بكل حرص وغيره عن الكنز. وهذه الرؤية ترى جدية النزاع بين الفرق والاديان بيد انها ترى معناه وغايته خارج النزاع، لا في انتصار جانب على اخر[1] .

رابعا: غرق الحقيقة في الحقية

وهو اتجاه صوفي عرفاني ايضا، يؤكد ان سبب تعدد الاديان الى نحل ومذاهب هو غرق الحقيقة في الحقيقة. اي ان تشعب الحقائق وتداخلها وصعوبة فرزها، هو الذي يؤدي الى التنوع. ومن هنا يقول سروش: (بدلا ان نرى في العالم خطا واحدا مستقيما،

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٤٩ .

ومئات الخطوط المعوجة المتكسرة، يتوجب النظر اليها كمجموعة من الخطوط المستقيمة، تتقاطع وتتوازى وتتطابق بسبب غرق الحقيقة في الحقيقة).

ثم يشير الكاتب استفهاما، يقول: أليس هذا هو ما اشارت له الاية الكريمة بخصوص الانبياء، بانهم على (صراط مستقيم)[1]، ولم يعبر القرآن الكريم، بـ (الصراط المستقيم). للدلالة على تعدد هذه الصراطات.

(١) مصدر سابق، ص ١٥٠.

علي شريعتي

لمحة تاريخية وقراءة مكثفه لمشروعه التغييري

لعب رجل الدين دورا اجتماعيا وفكريا وسياسيا فاعلا عبر المراحل التاريخية للشعب الايراني، فكان وما يزال مرجعية دينية لمعرفة الحلال والحرام والاحكام الشرعية ومسائل التقليد (بالمصطلح الفقهي) الاخرى، ومرجعية قضائية بعيدا عن السلطات الرسمية لفض النزاعات المرتهنة للحكم الشرعي كقضايا الزواج والطلاق والمواريث وربما تسوية الخلافات المالية قبل الثورة، وبعدها تحول الى سلطة قصائية مستقلة عن السلطات الاخرى، اضافة الى مهام اقوى تاثيرا كمنصب ولاية الامر (ولاية لفقيه) وغيره من المناصب المهمه في البلاد. فساعدت هذه المهام على اتصاف رجل الدين بقوة تأثيره واستقطابه الاجتماعي.

وايضا هو مرجعية فكرية في تفسير النص الديني (القران والسنة)، وبلورة المفاهيم العقيدية، واحتكاره تفسير وفهم نصوص الكتب الدينية، لاسيما النصوص القديمة، حتى تحول الى سلطة معرفية فرضت نفسها بقوة. ثم قدم فهما للدين تحول بمرور الايام الى خطوط حمراء وجزر مغلقة يعد تخطيها مروقا عن الدين وردا على الله تعالى، باعتبار ان الراد عليهم (أي الفقهاء) كالراد علينا (الائمة) والراد علينا راد على الله وهو على حد الشرك بالله[1]!، مما عمق موقع

---

(١) وفقا للرأي الشيعي، انظر كتاب الكافي للكليني ج١، ص٦٧. والرواية واردة في مجال القضاء والاحتجاج بها في غير موردها يفتقر الى دليل علمي، غير ان بعض يرتكز اليها لتكريس سلطة الفقيه. ورغم وجود الاشكال في سند الرواية ـ كما لايخفى على الخبير- غير انهم التفوا عليها وسموها بـ (مقبولة).

رجل الدين في الوسط الاجتماعي.

واخيرا هو مرجعية سياسية من خلال مواقفه السياسية وتصديه لممارسة السلطة. ويمكن رصد رجل الدين في ايران سياسيا منذ تشكل الدولة الصفوية ١٥٠١م، وعندما وقف الى جانب السلطان الصفوي يشرعن ممارساته الاستبدادية ويبرر قتل الاخرين بعد تكفيرهم بدوافع طائفية مقيتة كرد فعل على الفقيه السني الذي شرعن ممارسات السلطان العثماني وبررله قتل الابرياء بعد تكفيرهم بدوافع طائفية بغيضة.

الا ان رجل الدين في ايران افاق في مرحلة لاحقة فكان السيد محمد المجاهد على رأس المحاربين للاستعمار لاسيما الزحف الروسي على ايران ١٨٢٦م . ثم شكل علماء الدين تحديا صارما لسلطة الشاه المستبد سواء القاجاري او البهلوي، وكانت ثورة التبغ (التمباكو) ١٨٩٠ ـ ١٨٩٢م اول حركة بقيادة عالم ديني هو الميرزا محمد حسن الشيرازي وبتحريك من السيد جمال الين الافغاني الذي كان له الدور الاساس في تأليب الوسط الديني والرأي العام ضد الشاه. وجاءت الثورة استنكارا لاتفاقية التبغ التي ابرمها ناصر الدين شاه مع الشركات الانكليزية، والتي حصلت بموجبها امتياز احتكار التبغ في ايران.

وكاد ان يستأثر علماء الدين بقيادة الحركة الدستورية (المشروطة) التي شكلت منعطفا حادا في تاريخ ايران، اذ اصر العلماء: الخراساني والطباطبائي والبهبهاني و... على تطبيق

الدستور وتحديد سلطة الشاه وتنشيط دور البرلمان، بل ونظّر النائيني للديمقراطية وتطبيق الدستور والعمل البرلماني وتحديد سلطة المستبد في كتابه: تنبيه الامة وتنزيه الملة.

ومنذ ١٩١٦م بدأ المرزا كوجك خان بعمل مسلح متخذا من غابات شمال ايران موقعا حصينا له. كما شهدت مناطق اذربيجان هي الاخرى تحركا قاده الشيخ محمد خياباني ضد الاستبداد والتبعية المذلة للاستعمار.

وفي عام ١٩٤٦ تشكلت حركة فدائي الاسلام بقيادة نواب صفوي، وهو تنظيم مسلح سري، كان يؤمن بالاغتيالات السياسية.

وعلى جبهة اخرى كان لعلماء الدين نضال مشهود داخل البرلمان، وكان السيد حسن المدرس اول من اقتحم البرلمان من العلماء فشكل آنئذٍ رقما صعبا في المعادلات السياسية، لولا ان تغتاله يد البغي سنة ١٩٣٨م فاحتل مكانته الكاشاني ١٩٤٦م، الذي اتسم هو الاخر بنشاطه السياسي.

وكان السيد محمود الطالقاني بمعية المهندس مهدي بازركان قد تحمل مسؤولية تنشيط المعارضة وتعبئة الشعب ضد الشاه لاسيما طلاب الجامعات والمهندسين عبر الاتحادات والجمعيات التي شكلت عام ١٩٤٢م. وشكلا ايضا في العام ١٩٥٤ (حركة المقاومة الوطنية) كما اسسا بعد تشتت الجبهه الوطنية (حركة تحرر

ايران)[١]. وكانا الى جانب الامام الخميني في حركة خرداد ١٩٦٣م ومن ثم الثورة الاسلامية عام ١٩٧٩م.

ويجب الاشارة في مقابل ذلك ايضا الى امتدادات رجل الدين الصفوي الذي وقف باستمرار الى جانب الشاه (القاجاري او البهلوي)، والذي اتخذه المستبد درعا لتمرير سياسة العنف والاضطهاد انطلاقا من تميّز رجل الدين في امتداداته الاجتماعي ومواقفه السياسي اضافة الى سلطته الدينية، وسرعة تجاوب الشعب مع ارادته.

انطلاقا من ذلك هاجم الواعون من العلماء والمثقفين وعاظ السلاطين ورجال الدين ممن رموا بثقلهم الى جانب الشاه المستبد وحاربوا الشعب (عن وعي او عن غير وعي) واتخذوا من الدين وسيلة للتكسب حتى رماهم الامام الخميني وغيره من العلماء باقذع الالقاب واتهمهم بالخيانة والتآمر والجهل والتحايل والخداع والسكوت والجبن والتخلف والتلكأ والانكفاء[٢].

---

(١) واخيرا اسس بازركان حركة الحرية. وهي تضم مجموعة من النخب الوطنية والاسلامية اللبرالية المثقفة، ومن رموزها الان، أي بعد وفاة بازركان، سحابي ويزدي (وزير خارجية سابق) واخرين. وقد صدر في وقت لاحق من عام (٢٠٠٢م) امرا قضائيا بتحريم نشاط الحركة بعد ان طالت الاغتيالات عددا من افرادها واعتقال اغلب اعضائها بتهم مختلفة .

(٢) للاطلاع اكثر: اقرأ كتاب: الغرباوي، ماجد، الشيخ محمد حسين النائيني منظر الحركة الدستورية.

المثقف في ايران

تلك كانت لمحة مكثفة للنشاط السياسي لرجل الدين في ايران وفيها يتضح حجم المشاركة على صعيد قيادة الحركات المناهضة للاستعمار والمعادية للاستبداد، ومنها يتضح ايضا ان رجل الدين في عمق المجتمع الايراني وجزء لا يتجزأ من تركيبته السياسية والاجتماعية وكاد ينفرد في قيادة تلك التحركات رغم ضخامتها .

واما المثقف، فالدارس لخارطة الاحداث السياسية يلحظ التباين الحاد في مواقف المثقفين من الاحداث السياسية التي مرت بها البلاد. ففي الحركة الدستورية تمثلت مواقف المثقفين بتقي زاده وملكم خان وغيرهما من المتغربين، من دعاة التغريب والانفتاح الكامل على الغرب بعد القطيعة مع التاريخ والدين والتراث، او القطيعة مع كل ما هو اسلامي ووطني من وحي ثنائية: التخلف والتطور. في مقابل مجموعة اخرى من المثقفين ممن وقفوا الى جانب الثورة وفي صف الشعب ضد الاستبدادين السياسي والديني، فكانت لهم مواقف جريئة.

وايضا هناك (في مراحل لاحقة) مواقف اليسار الايراني والحزب الشيوعي بشكل خاص الذي كان يقف الى جانب الاتحاد السوفيتي ويحمل رأيا سيئا عن حركة خرداد ١٩٦٣م التي راح ضحيتها الالاف من ابناء الشعب الابرياء وغيرها من الحركات الاسلامية والوطنية مما افقده مصداقيته في الوسط الايراني. ورغم

مواقفه التصحيحية بعد شعوره بالاخطاء الفادحة الا انه انحسر بشكل لم يعد رقما مهما على الساحة السياسية.

كما كان للمثقف الليبرالي والجبهة الوطنية دور على الساحة السياسية. ولعل الدكتور مصدق كان ابراز هذا الطيف من المثقفين، وطالما اكد مصدق على التزامه بالاسلام واعتبر الانتماء للاسلام وللوطنية الايرانية امرين متلازمين. وعمل سوية مع اية الله طالقاني والمهندس مهدي بازركان، ونادى بالاصلاحات وتصدى لرئاسة الوزراء، وناضل ضد الشاه وتبنى الديمقراطية والانفتاح السياسي (١٩٤١ ـ ١٩٥٣) حتى تحول الى تيار داخل المجتمع الايراني.

وكانت المواقف اللاواعية والمتخاذلة والمهزومة لطيف من المثقفين وراء تأليف كتاب (خدمات المثقفين وخياناتهم) لجلال آل احمد. كما اثرت تلك المواقف في تقييم المثقف من قبل الشعب والاوساط الدينية، لاسيما وان المثقف يشكل تحديا لرجل الدين في بعض المواقع الاجتماعية.

لكن يبقى دور المثقف الاسلامي متميزا في جميع الاحداث ابتداء من ثورة التبغ حتى الثورة الاسلامية مرورا بالاحداث التي تخللتها. فكان نصيب هذا الطيف من المثقفين سجنا وتعذيبا وتبعيدا لا يقل عن غيرهم من ابناء الحركة الاسلامية وعلماء الدين. ويمكن ان نرصد من المثقفين، ممن اثروا في الساحتين الفكرية والسياسية، جمال الدين الافغاني (لانه لعب دورا مؤثرا في

ايران لاسيما في ثورة التبغ بغض النظر عن انتمائه العرقي)، جلال آل احمد (في المراحل الاخيرة من حياته)، الدكتور علي شريعتي، المهندس بازركان الدكتور حسن حبيبي. وفي الوقت الراهن هناك الدكتور عبد الكريم سروش والشيخ محمد شبستري ومصطفى ملكيان والسيد محمد خاتمي و ....[1] وما زال التيار المثقف يتعمق ويتجذر ويتغلغل اكثر داخل الوسط الاجتماعي، لاسيما بعد استئثار رجل الدين بالسلطة واخفاقه على اكثر من صعيد.

لكن رغم كثرة الرموز الثقافية التي ننوء عن ذكر اسمائهم ثمة مثقفون يمثلون مرحلة في تاريخ ايران مثل الدكتور الشهيد المعلم علي شريعتي كما يمثل بعض علماء الدين هو الاخر مرحلة في تاريخ هذا البلد.

---

(١) المقصود بالمثقف هنا معناه العام والا فاغلب هؤلاء من المفكرين البارزين، كما ان جميعهم اسلاميون وان اتهمهم خصومهم السياسيون بالليبرالية والخروج على الدين لتبنيهم فهما جديدا للدين، لان السلاح الاول لرجل الدين والمتدين التقليدي مع اصحاب الرؤى التجديدية والاصلاحية هو القذف والخيانة والاتهام بالمروق على الدين، حتى انهم يعتبرون الفهم الجديد الملائم للعصر بدعة. ومهما قيل عن اسلامية هذه الثلة الا انهم في الدائرة الاسلامية، فبازركان اول رئيس وزراء بعد الثورة الاسلامية، وحبيبي نائب رئيس الجمهورية الايرانية اكثر من عشرين عاما والسيد خاتمي أكمل دورتين رئاسيتين، بل يمكن ان نعد من جملتهم الدكتور ابو الحسن بني صدر لانه اول رئيس جمهورية اسلامية في ايران بقطع النظر عن مواقفه المتأخرة التي افضت الى الاطاحة به وقد لعب دورا في الحركة المناهضة للشاه.

علي شريعتي

١ ـ ولد علي شريعتي في شـهر كـانون الاول عـام ١٩٣٣م في قرية (مزينان) قرب مدينة مشهد في محافظة خراسان.

٢ ـ كان ابوه محمد تقي شريعتـي عالمـا دينيـا ومفـسرا وكاتبـا معروفا وله نشاطات فكرية وسياسـية واجتماعيـة، وقـام بتأسـيس مركز نشر الحقائق الاسلامية.

٣ ـ نشط علي شريعتي في مرحلة الاعداديـة بتـدريس الثقافـة الاسلامية ونشر الوعي الديني.

٤ ـ كما نشط ضمن التيار الـذي قـاده الـدكتور مـصدق عـام ١٩٥٤.

٥ ـ انضم الى حركـة المقاومـة الوطنيـة التـي اسـسها زنجـاني وطلقاني وبازركان.

٦ ـ عندما تعرضت الحركة الى ضربة قاسية من قبـل الـسلطة الحاكمة تشتت الحركة بسبب القمـع وسـجن شريعتـي لمـدة سـتة اشهر عام ١٩٥٨م.

٧ ـ دخل كلية الاداب بجامعة مشهد عام ١٩٥٥م.

٨ ـ تزوج من زميلته في الدراسة عام ١٩٥٦م الـسيدة بـوران شريعت رضوي اخت الشهيد مهدي شريعت رضوي.

٩ ـ انشأ في الجامعة حلقات لمناقشة قـضايا الاسـلام مـستعينا بجهود والده في هذا المجال.

١٠ ـ ارسل في العام ١٩٥٩م بعثة دراسية الى فرنسا بعد تخرجه من الجامعة بدرجة امتياز.

١١ ـ واصل نشاطه السياسي في فرنسا فأسس فرع اوربا لحركة تحرير ايران التي انشأها الطالقاني وبازركان عام ١٩٦١.

١٢ ـ درس في فرنسا علم الاجتماع الاديان وفلسفة التاريخ والادب، ونال درجة الدكتوراه في علم الاجتماع الديني وشهادة الدكتوراه في التاريخ الاسلامي.

١٣ ـ نشر في فرنسا بعض دراساته عن الاسلام بالفارسية والفرنسية، وترجم كتاب لويس ماسينيون عن سلمان الفارسي.

١٤ ـ نشط في فرنسا في دعم الثورة الجزائرية وشارك في التظاهرات الاحتجاجية.

١٥ ـ راسل من فرنسا المفكر المعروف فرانتز فانون وترجم الى الفارسية قسما من كتابه: (معذبو الارض).

١٦ ـ لعب دورا كبيرا في تنظيم الحركة الاسلامية في الخارج وتأسيس النواة الاولى للجمعيات الطلابية الايرانية بالتعاون مع الرموز الايرانية امثال ابي الحسن بني صدر وحسن حبيبي.

١٧ ـ خاطر في العودة الى ايران في منتصف الستينات فكان الاعتقال على الحدود ينتظره، وبعد اطلاق سراحه عين مدرسا في جامعة مشهد وبعدها في جامعة طهران.

١٨ ـ وفي العـام ١٩٦٩ م تأسـست في طهـران حـسينية[1] الارشاد لتزخر فيها بعد بنشاطات شريعتـي مـن خـلال محاضراتـه ودروسه حول الاسلام وتاريخ التشيع والوعي.

١٩ ـ اسس ضمن نـشاطه في الحسينية خمس لجان في مجـال تاريخ الاسلام، تفسير القرآن، الادب والفن واللغة. كـما شـهدت الحسينية نشاطات فنية ونظمـت فيهـا مـسرحيات كمـسرحية عـن ثورة (سربداران) التـي شـهدتها ايـران في القـرن الثـامن الهجـري ومسرحية ابي ذر.

٢٠ ـ اسفرت نشاطات شريعتي عن وجود جيـل كامـل مـن الـشباب بعـد ان بلـورت محاضراتـه وعيـا جديـدا عـن الاسـلام وشكلت منظومة من الافكار والمفاهيم اعادة صياغة عقل الانسان المسلم الرازح تحت سلطة الافكار السكونية المتجمدة.

٢١ ـ اصطدمت نـشاطاته بمعارضـة فئـة مـن رجـال الـدين فشنوا على شريعتـي، الـذي غـدى تحـديا صـارما للنفعيـة الدينيـة واللاوعي والظلامية، حملة اتهامات ظالمة فاتهم بالبهائية والوهابيـة والزندقة والماسونية ونشرت ضده كتب عديـدة اتهـم فيهـا بخيانـة الاسلام والتشيع وادخال البدع في الدين.

٢٢ ـ في العـام ١٩٧٣ م اغلقـت سـلطات الـشاه حـسينية

---

(١) الحسينية قاعة كبيرة تشبه المسجد تقـام فيهـا عـادة مراسـم عـزاء الامـام الحـسين، فسميت بالحسينية نسبة الى ذلك.

الارشاد واعتقل شريعتي بمعية والده ومكث في السجن ١٨ شهرا. ومن هناك اطلق كلمته الخالدة (سيظل هؤلاء الجلادون يتحسرون على سماع كلمة آه مني).

٢٣ ـ اطلق سراحه في اذار ١٩٧٥م بمساعدة المسؤولين الجزائريين ابان زيارة الشاه الى هناك. وبقي تحت المراقبة ممنوعا من اية نشاطات علنية.

٢٤ ـ وفي اذار ١٩٧٧ م غادر ايران متوجها الى لندن على امل ان يجد مأمنا في الارض ويواصل نشاطه الاسلامي الا ان جلاوزة الشاه لم يمهلوه الا شهرا واحدا حتى وجد ميتا في داره في لندن ميتة غامضة.

٢٥ ـ طبعت اعماله الكاملة فكانت خمسة وثلاثين مجلدا[١].

---

(١) ويشبّه شريعتي حياته في اخر رساله كتبها الى ولده احسان عام ١٩٧٧ بالخطط الخمسية، يقول:

....لا اعرف ماذا تخبئ لي الايام واي دور كتب علي في اداء رسالة الله العظيمة، ولكنني واثق بان لي دورا لم اتممه بعد، والا فكيف لا ازال حيا ارزق بينما يجب ان تكون عظامي قد بليت سبع مرات الى حد الان!....

ان حياتي عبارة عن مراحل شبيهة بالخطط الخمسية، اذ انني ابدأ عملا معينا ثم يبلغ نهايته بعد خمس سنوات حيث ابدأ مرحلة جديدة من الصفر:

منذ بداية شبابي والى سقوط حكم الدكتور مصدق وبداية الحكم الدكتاتوري كانت خمس سنوات من النشاط، ثم بدأت مرحلة العمل السري في (حركة المقاومة الوطنية) التي انتهت بعد خمس سنوات، حيث تشتت الحركة =

= وانتهيت انا للسجن. ثم فترة الدراسة في اوربا ١٩٥٩-١٩٦٤ وفترة العودة للوطن ١٩٦٤-١٩٦٩ وفيها السجن والبطالة والنشاطات الاولى في الجامعة ثم فترة نشاطاتي ومحاضراتي فيحسينية الارشاد ١٩٦٩-١٩٧٣ بعدها قضيت خمس سنوات في ظل القمع والارهاب، السجن والمراقبة، وها آنذا ابدأ خمس سنوات جديدة.

احمد الله لاني عانيت كل تلك التجارب والنكسات المتعاقبة ولا يزال عودي صلبا. أي جلد سميك يغطي ويحمي هذا الجسد. ان بعض علماء النفس يقولون بان الجيل الواحد لا يتحمل اكثر من هزيمة واحدة ... وها انذا اعد نفسي للهزيمة السادسة او السابعة . الهزيمة او النصر ... وما الفرق لنا؟ ان ذلك مهم جدا للتجار والرياضيين ومحترفي السياسة اما بالنسبة لنا فالمهم هو اداؤنا لرسلة لله وقيامنا بواجبنا تحت كل الظروف وفي مواجهة كل الاحتمالات. فاذا انتصرنا نرجو من الله ان يقينا شر الغرور ونزعة الظلم واضطهاد الاخرين، واذا هزمنا نرجو من الله ان يقينا من الذل والهوان والخنوع...

ان الكفاح من اجل الحقيقة والحرية، ومن اجل فلاح للانسان هو اعظم سعادة. وان اخلاصي لهذا الكفاح وتكريس حياتي من اجل الشعب يخفف من شعوري بالتقصير من نواح اخرى حيث لم استطع ان اكون زوجا جيدا ولا ابا جيدا.

احيانا اقلق اذ اخشى ان تضطهد السلطة اطفالي الصغار ووالدي الشيخ المريض ولكن مهما يحدث فانه في سبيل الله، والمرء حينما يتخذ لنفسه سبيلا ينبغي ان يستعد لكل الاحتمالات .... وان يسير الى النهاية حازما مصمما مثل الكركدن..

... (فاقم وجهك للدين حنيفا ...) ان ما نقوم به ونحن نمتلئ بحرارة الايمان والعاطفة يحتاج الى نفس طويل وطبع صبور على الشدائد كما يحتاج الى ايمان وتعصب شديدين، ... اللهم امنحنا ذلك ووفق خطانا.....

شريعتي ورجل الدين

تشبع تراث شريعتي بنقود لاذعة لرجل الدين حتى كانت انتقاداته احدى المآخذ القوية ضده. غير ان الموقف من شريعتي حول هذه النقطة بالذات موزع بين معارض متطرف ومؤيد يبرر له فعله. اما لماذا ذلك؟

اولا: ان شريعتي يعي الدور الخطير لرجل الدين ويدرك امتداداته الواسعة في المجتمع وتأثيره البالغ سلبا وايجابا. وايضا يتوقع من رجل الدين الكثير كما يؤكد ذلك السيد علي خامنئي مرشد الجمهورية الاسلامية[١].

ثانيا: ان شريعتي يميز بين (الروحاني) عالم الدين الورع، المتقي، المجاهد، الواعي والرسالي المناضل او مايطلق عليه علماء التشيع العلوي. وبين (الروحاني) رجل الدين المستبد المتحجر الخرافي الساكن المتكسب بالدين. يدعم السلطان ويشرعن ممارساته ويتخذ من الدين حرفة ووسيلة ويفرض على الامة نمطا من التفكير المغلق. او ما يصطلح عليهم رجل الدين في التشيع الصفوي[٢].

---

(١) مجلة الوحدة، العدد: ١٦٢، رجب ١٤١٤ - ١٩٩٤، ص ٣٦.

(٢) انظر: شريعتي، الشهيد الدكتور علي، التشيع العلوي والتشيع الصفوي، تقديم: د. ابراهيم دسوقس شتا، ترجمة: الاستاذ حيدر مجيد، بيروت، دار الامير، ١٤٢٢هـ- ٢٠٠٢ م.

اذا فشريعتي يميز بين نوعين من التشيع ويفرق بين عالم الدين ورجل الدين. وكما يكن احتراما بليغا للاول ينتقد الثاني ويقرعه. وايضا فان شريعتي يرفض بشدة مصطلح (الروحاني)[1] وطالما خص به رجل الدين دون غيره، لانه اصطلاح دخيل على الثقافة الاسلامية، يكرس الاستبداد الديني ويرتفع برجل الدين الى مستوى عال من القداسة تجرده من بعده البشري. وبهذا الشكل انسن شريعتي رجل الدين بعد ان انزله من عليائه و مزق شرنقته المثيولوجية، وصار يحتمل الخطأ والنسيان بعد ان كان معصوما مصانا متعاليا لاينطق الا الصواب والحق.

ثالثا: كان شريعتي مبكرا في صراعه مع روحاني التشيع الصفوي المترصدين بلا هوادة لمناشطه الفكرية والاجتماعية، وطالما شن هؤلاء هجوما قاسيا على الرجل في المجالس العامة والاوساط العلمية، واتهموه بشتى التهم، غير ان شريعتي كان يزداد اصرارا وجرأة في طرح مفاهيم جديدة للدين تضع رجل الدين ومصالحه الشخصية المرتكزة الى الدين في زاوية حرجة وتسمح للاسلام بالامتداد في جميع مناحي الحياتي التي حرمه رجال الدين من دخولها فتعطل هدفه وانحسرة دائرة تأثيره.

---

(١) مصطلح يطلق على رجل الدين في ايران، في اشارة الى الزهد، وابتعاد رجل الدين عن الدنيا. ويطلق مصطلح الروحاني نسبة الى الروح، باعتبار ان هتمام رجل الدين مقتصر على تزكية النفس دون الجسد. لكن واقع أغلبهم خلاف ذلك.

وثمة مؤاخذات يسجلها شريعتي على رجل الدين، فيرى في وقوفه الى جانب السلطان الصفوي تخطيا فاضحا للقيم الاسلامية الاصيلة، ويعتبرها مواقف غير مبررة مهما قيل في الدفاع عنها. اذ يسجل شريعتي على الدول الصفوية والسلطان الصفوي:

أ ـ محاربتها للدولة العثمانية التي تقف رغم سلبياتها في مواجهة الغرب المسيحي، العدو الايديولوجي للاسلام. وكانت حرب الدولة الصفوية مع الدولة العثمانية حرب استنزاف للقوة الاسلامية، وقد افضت الى هشاشة المقاومة الى درجة طمع الغرب في تخطي الحدود الشمالية ومن ثم استولى على الرقعة الاسلامية بشكل تدريجي. وكان ينبغي للدولة الصفوية ان تقف الى جانب الدولة العثمانية لصد العدوان الاوربي الصليبي على الدول الاسلامية.

ب ـ اقامة الدولة الصفوية اتفاقيات اقتصادية وسياسية وعسكرية مع اوربا، التي هي في حرب مع المسلمين. فشددت تلك الاتفاقيات الخناق على الدولة الاسلامية، بينما الموقف الشرعي يقتضي مقاطعتها لانها في حرب مع المسلمين.

ج ـ عندما لجأت الدولة الصفوية الى التشيع في محاربة الدولة العثمانية المرتكزة الى التسنن الاموي، اعاد الصفويون بمساعدة رجال الدين صياغة التشيع وبناء منظومة من الافكار المرتكزة الى الخرافة والميثيولوجيا والتضليل والاستغفال والاستحمار، وتغير

التشيع من مذهب مناضل منافح عن قيم الاسـلام عـبر التـاريخ الى تشيع يدعم الاستبداد السياسي والتخلف الفكري ويتمسك بتقاليـد وعادات خرافية ويتبنى خطابا دينينا مضللا. وصـار في ظـل الدولـة الصفوية يستبيح قتل الانسان السني كما يستبيح التسنن الاموي قتل الانسان الشيعي، ولم يستيقظ الا بعد ان ترك نقطة سـوداء في تـاريخ التشيع الناصع، وبعد ان شطر التشيع الى علوي وصفوي.

ان سياسة الدولة الصفوية تفرض على رجـل الـدين بـالمنطق القرآني ان يشكل تحديا صارخا للاستبداد والتعـسف الـسياسيين، غير ان بعض رجال الدين بدلا من ذلك وقف الى جانب الـسلطان المستبد وتسلم مقـام مـشيخة الاسـلام في مقابـل مـشيخة الدولـة العثمانية. وصار الفقيه يـستمد وجـوده مـن الـسلطان، والـسلطان يستمد شرعيته من الفقيه، واحدهما يشرعن ممارسة الاخر ويـدعم موقفه ومكانته في المجتمع.

ولما كان الـدجل الـسياسي يفـرض عـلى الـسلطان الـصفوي ممارسات تمويهية، كالسير مشيا على الاقـدام لزيـارة الامـام الرضـا والاماكن المقدسة الاخرى عند الشيعة مـثلا، ويـشارك في مراسـم عزاء الامام الحسين ويدعم الخطاب الطائفي من اجل تأكيـد ولاءه المذهبي، ارتفع رجل الـدين في مقابـل ذلـك بالـسلطان الى درجـة الالهة، ويكفي للتأكد من صحة هـذا الكـلام ان تراجـع مقـدمات الكتب المؤلفة في العصر الصفوي لتقف على مقام السلطان في نظـر

الفقيه[1]. وهذه المواقف وغيرها كما هو الحال بالنسبة الى رجل

---

(١) انظر مثلا ما كتبه المجلسي صاحب موسوعة البحار (١١٠ مجلدات) في مقدمة كتابه زاد المعاد، وهو كتاب دعاء وتزكية النفس وتأكيد العبودية لله بعد نبذ كل ما عداه، يقول فيه مخاطبا السلطان الصفوي: الحمد لله الذي جعل العبادة وسيلة لنيل السعادة في الاخرة والاولى، والصلاة على سيد الورى محمد وعترته ائمة الهدى. اما بعد فان العبد الخاطئ محمد باقر بن محمد تقي عفى الله عن جرائمهما يدون على الواح الارواح الصافية للاخوة الايمانية والاخلاء الروحانيين ان جناب الحضرة القدسية للباري تعالى شانه جعل الصوم والصلاة والدعاء والعبادات اقصر الطرق واشرفها لنيل السعادات وهداية التائهين في وادي الجهالة والضلالة، وقد وردت اعمال وادعية جمة عن رسول الله وائمة الهدى (صلوات الله عليه وعليهم اجمعين) تزخر بها كتب الادعية، وانا الداعي خادم اخبار الائمة الاطهار عليهم صلوات الملك الغفار قد جمعت اكثرها في كتاب بحار الانوار، غير ان اكثر الناس لا يتيسر لهم الاطلاع على ما في هذا الكتاب (الضخم جدا) والعمل بجميع ما فيه نظرا لانشغالهم بانواع الهموم الدنيوية، لذا قررت تجميع خلاصة منتخبة من اعمال السنة وفضائل الايام والليالي الشريفة واعمالها في هذه الرسالة لكي يتسنى لعموم الناس الاستفادة منها ولعلهم يذكرون هذا العبد المذنب بدعاء او استغفار، واسميها بـ (زاد المعاد) عسى الله ان يهدينا واياهم الى سبيل الرشاد. ونظرا لان اتمام هذه الرسالة وانجازها على عجالة تم في زمان دولة العدالة واوان سلطنة السعادة صاحب الحضرة العليا سيد سلاطين الزمان ورئيس خواقين العصر، شيرازة اوراق الملة والدين وصفوة احفاد سيد المرسلين، الماء والخضراء للبستان المصطفوي وعين وسراج البيت المرتضوي، السلطان الذي خدمه كثير جم والخاقان الذي الملائكة له حشم، سليل الشجاعة، ومن سيفه البتار نهر جارف لرؤوس =

الدين الذي وقف الى جانب الدولتين القاجارية والبهلوية دعت شريعتي وغيره من المثقفين الى نقد تلك الممارسات وتمزيق جدار الصمت المطبق تحت ذرائع شتى. بل الغريب ثمة من لم يدرك حتى هذه اللحظة حجم الخسائر التي تسببتها تلك المواقف للاسلام، بل وهناك من يمجد بثقة رجال الدين في العصر الصفوي، واخر يحتج بمواقفهم للتنظير الى مفاهيم ولاية الفقيه، ويعتبر المرحلة الصفوية ربيع الشيعة في العالم.

= الكفار نحو دار البوار، حسامه الحارق كالنار يهوي على بيدر المعاندين والمخالفين مصداقا لقوله تعالى (يرسل عليهم شواظ من نار) متى ترتفع ايدي الداعين له بمزيد الرفعة في بلاطه العالي البنيان، وتلهج ألسنة ارباب التصوف بزمزمة الدعاء له بخلود دولته، تعينها على ذلك طيور العندليب الشامخة على اغصان سدرة المنتهى، والكل له داع بان يزلزل الله كل سيف يشهر ضده في يد صاحبه ويجعل كل راية نفاق مرفوعة بوجهه كفنا لرافعه وحامله... يامن جبين غضبه يفك العقد التي لا تحل، وراحة يده الكريمة سحاب مطر على مزارع الايسين، مؤسس قواعد الملة والدين. مروج شريعة الاباء الطاهرين، ومن حياض بلاطه تفيض من كثرة تقبيل شفاه سلاطين الزمان وخواقين العصر ومن صرحه الممرد مطرز بنداء (قد مسنا الضر ايها العزيز) اعني السلطان الاعظم والخاقان الاعدل الاكرم، ملجأ الاكاسرة، وملاذ القياصرة، والخاقان بن الخاقان، الشاه سلطان حسين الموسوي الحسيني الصفوي بهادر خان، لا زالت رايات دولته مرفوعة وهامات اعدائه مقموعة...

ومن هنا فاني اقدمها هدية لحضرته الشريفة رجاء ان يتقبلها ببعه الاشرف، وينتفع بها صاحب السمو والجلالة بمحمد واله الطاهرين والله الموفق والمعين.

وتجدر الاشارة ان بعض علماء الفترة الصفوية لم يستجيبوا للارادة السلطانية وعبروا عن رفضهم بالصمت والعزلة السياسية او تكريس اوقاتهم بالمناشط العلمية. لذا عندما ينتقد شريعتي رجل الدين فهو لا يقصد الا رجل الدين الصفوي ومن يمثل امتداده عبر المراحل اللاحقة، ويقول عنهم: (ان معظمهم ليسوا علماء بالفقه والدين، ولا بالتاريخ وليسوا خبراء باوضاع المجتمع، ليسوا ادباء ولا علماء، ولا متخصصين في اي مجال، انهم يدعون التخصص في الدين، والدين ليس مهنة ولا يمكن التخصص فيه كحرفة،... انهم يقبلون النذور ويدعون الشفاعة ويمارسون اعمالا هي من مهمة الطب، ...ويدعون علم الغيب، ... وهذه كلها قضايا مستحدثة، نهى عنها الرسول ولم يمارسها هو اوالصحابة)

ويضيف (مصورا الروحاني كما يفهمه عوام الناس البسطاء): انا اقول لكم:

((انه (اي الروحاني/ رجل الدين) ليس عالما ولا مفكرا ولا كاتبا ولا خطيبا، انه قطعة من نور!، ملاك طاهر!، وجود مقدس!، انه شعار الدين ورمزه وحيثيته!، ان وجوده في القرية او المدينة او البلد مدعاة للخير والبركة!. انظروا الى صفاء روحه ونورانية وجهه، ان المعنويات تطفح على محياه، وعندما تقع عينك عليه يمتلك وجودك، ويأخذ بتلابيب لبك وقلبك، كأنه ليس من اهل هذه الدنيا، بل كأنه ليس فيها، جسده هنا وروحه في مكان

اخر...!!!))[١].

وفي الوقت الذي يرفض فيه شريعتي وجود المتخصص بالدين لان الدين لا يُتخذ حرفة، يرى ان عالم الدين متخصص في الفقه ومعرفة الاحكام الشرعية، وبهذا الشكل يكون تخصصا مضافا الى التخصصات الاخرى التي يحتاجها المجتمع مثل الطب والهندسة وعلم الاجتماع و...[٢] فهو انسان، ويجب ان لا يجرد من بشريته. انسان يخطأ ويشتبه، ينتقد ويقوم. يصيب ويخطأ، لا يوحى له، ولا يعلم الغيب، وليس ظل الله في الارض، ولا يتوسط بين العبد وربه. وليس رجال الدين طبقة (كما هم عليه الان) رغم احترام شريعتي الفائق لعلماء الدين الواعين المجاهدين ممن لم يتقاعسوا عن مهامهم الدينية والتاريخية.

البروتستانتية الاسلامية

في الذكرى الخامسة والعشرين لوفاة الدكتور الشهيد المعلم علي شريعتي، انبرى المتحدثون كما هو ديدنهم في كل عام ـ رغم كثرة التحديات ـ عبر المؤتمرات والندوات والحلقات الدراسية للتحدث عن افكار ومشاريع علي شريعتي، وفي مدينة همدان تحدث الدكتور هاشم اغا جاري عضو منظمة مجاهدي الثورة

(١) التشيع العلوي والتشيع الصفوي، مصدر سابق، ص ٢٣٢. وواضح ان شريعتي هنا يتهكم برجل الدين.

(٢) سيأتي في الكتاب تفصيل ذلك.

الاسلامية، استاذ جامعي ومستشار السيد محمد خاتمي رئيس الجمهورية لاسلامية ومن الخط الاصلاحي، تحدث في ١٩/ حزيران/ ٢٠٠٢م عن شريعتي وبالذات عن موضوع البروتستانتية الاسلامية والاصلاح الديني، كضرورة ـ كما يرى اغا جاري ـ لتفادي التدهور الثقافي والسياسي الخطير في البلد. وانتقد التقليد (أي تقليد الفقهاء) وشبهه بعمل القردة، مما اثار حفيظة المحافظين، وكان لكلامه وقع كبير جدا تردد في جميع وسائل الاعلام المحلية والعالمية والاوساط الجامعية والشعبية، وخرجت بعض المسيرات الاحتجاجية، حتى اضطر رموز الاصلاح الى تأكيد الولاء للمؤسسة الدينة وعلماء الدين والتنصل عن بعض ما قاله اغا جاري، الذي اعتذر هو بدوره من العلماء في اليوم التالي. الا ان القضاء كان له بالمرصاد[1].

والجميع يعلم ان البروتستانتية الاسلامية والاصلاح الديني هو احد مشاريع شريعتي، لذا اترك الشهيد يتحدث عن مشروعه والضرورات الداعية اليه:

(... على المفكر في هذا المجتمع وفي هذه اللحظة ان يبدأ من الدين لتحرير الناس وهدايتهم وايجاد عشق وايمان وفوران جديد وتنوير للاذهان والافكار، واطلاع الناس على قوى الجهل والخرافة والظلم والانحطاط في المجتمعات الاسلامية. يبدأ من

(١) وبالفعل دخل السجن، وكاد ان يعدم، ثم الغي حكم الاعدام بحقه.

الدين بمعنى هذه الثقافة الدينية الخاصة، وهذا الفهم والتفسير الصحيح والمباشر، لا ما هو موجود وما ترونه امامكم، بل ما يناقضه تناقضا تاما، ويسعى الى القضاء على ما ترونه امامكم.

ينبغي على المفكر القيام بحركة اصلاحية اسلامية، حتى يستطيع ان يمنح مجتمعه فورة من الفكر الجديد والحركة الجديدة مثلما فعلت البروتستانتية المسيحية التي فجرت اوربا في العصور الوسطى وقمعت كل قوى الانحطاط التي اصابت فكر المجتمع بالجمود والركود باسم الدين.

وخلافا للبروتستانتية المسيحية التي لم يكن بيدها شيء فاضطرت الى ان تصنع من مسيح السلام والوئام مسيحا ثوريا ومسؤولا وعالميا، فان البروتستانتية الاسلامية ذات عوامل متراكمة من العناصر المليئة بالحركة والتنوير والثورة وصنع المسؤولية والعالمية، واكثر تقاليد ثقافتها اصالة تقليد الاستشهاد والكفاح والنضال الانساني، ولها تاريخ مليء بالنضال بين العدل والظلم والمفاهيم التي تقوم يالتنوير وتصنع المسؤولية وتدافع عن حرية الانسان، وبنيتها مليئة بهذه العناصر، ومن ثم فان نقطة انطلاق المفكر ومسؤوليته عن الحرية في احياء مجتمعه ومنحه الحركة هي تأسيس بروتستانتية اسلامية حتى:

يقوم المفكر، وهو المهندس الثقافي في المجتمع، باستخراج الكنوز الثقافية العظيمة لمجتمعنا وتنقيتها، وتحويل هذه المواد التي

سببت الانحطاط والجمود الى طاقة وحركة.

ينقل التناقضات الاجتماعية والطبقية من باطن مجتمعه الى ضمير هذا المجتمع ووعيه بالقدرة المتاحة له عن طريق الفن والكتابة والمحاضرات وغيرها من الامكانيات، ويلقي وعيه الاجتماعي، وعلمه النبوي الباعث للحياة وليل الناس وشتائهم، هذه هي النار الالهية نفسها التي يهبها بوميثيوس للانسان.

يعقد جسرا من القرابة والالفة والتفاهم والمشاركة اللغوية بين (جزيرة اهل الفكر) و(شاطئ الناس) اللذين تباعدا، ويزداد تباعدهما بمرور الوقت، وذلك ليجعل الدين، الذي نزل في الاصل للحياة والحركة في خدمة الحياة.

ينزع سلاح الدين من ايدي القوى التي سلحت زورا بهذا السلاح حتى تمارس سلطانها وتدفع عن سيطرتها. وبهذه الوسيلة يجرد معارضيه من اسلحتهم، وتكون القوة اللازمة لتحريك الناس في يده.

يشل قوى الرجعية ـ وهي القوى التي لا يزال المفكر يقوم بتعضيدها ـ عن طريق القيام ببعث ونهضة دينية، أي عودة الى دين الحياة والحركة والقوة والعدالة، ويقوم بتخليص الناس من الاسباب التي ادت الى تخديرهم وتوقفهم وانحرافهم وخداعهم، ويجعل هذه العناصر نفسها وسيلة احياء وتوعية وحركة نضال ضد الخرافات. واستنادا الى ثقافته الاصيلة يقوم بتجديد مولده

واحياء شخصيته الثقافية، ويحدد هويته الانسانية، وهويته التاريخية والاجتماعية في مواجهة الهجوم الثقافي للغرب.

واخيرا تاسيس بروتستانتية اسلامية وبخاصة شيعية لان التشيع هو مذهب الاعتراض، واسسه هي: الاصالة والمساواة والارشاد. وتاريخه الجهاد والاستشهاد المستمر، يبدل الروح التقليدية المخدرة الاستسلامية للدين الفعلي الموجود عند الجماهير الى روح اجتهادية واندفاعية واعتراضية ونقدية، ويستخرج هذه الطاقة العظيمة المتراكمة في اعماق مجتمعه وتاريخه، ويقوم بتصفيتها، ويهب المجتمع منها مواد مولدة للحركة وعناصر باعثة للحرارة فيثور عصره ويوقض جيله.

ومن هنا اقف بينكم يا طلابي كمعلم متألم اذ نهضت من اعماق التاريخ وتجاربه، ومن صميم اهلي، وانا آمل في ان يصل المفكر الى ايمان جديد، وان تصل الجماهير الى وعي فوار مترقي، لان الجماهير في حاجة الى الوعي، اما المفكر عندنا فهو في حاجة الى الايمان)[1].

ويعتقد شريعتي ان الاصلاح انما يطال القوالب والاشكال دون جوهر الدين، القوالب التي تشكلت ضمن ظرف محدد وفي عصر له خصائصه وضروراته، فينبغي اعادة صياغة الاسلام

---

(١) من محاضرة للكاتب حول المفكر ومسؤوليته في المجتمع، انظر: فاضل رسول، هكذا تكلم علي شريعتي، بيروت، دار الكلمة، ط٣، ١٩٨٧، ص١٣٤.

ضمن اطر تناسب العصر وتنسجم مع المتغيرات الزمانية والمكانية. اذا فالاصلاح في مشروع شريعتي من داخل الدين، لا يتنصل عن الدين، كما هي دعوات المتغربين. ولا يلتف على الدين، كما هو ديدن رجال الدين المنتفعين بالدين. هو اصلاح يطال القوالب والاشكال دون البنى الاساسية التي يرتكز عليها الدين. اسلام ينهي التطاحن الطائفي والتخلف والانكفاء، ويعيد للانسان دوره الحقيقي في الوجود بعد ان استغل واستحمر باسم الدين. اسلام يصنع مجتمعا تسوده القيم والاخلاق وروح المودة والتحرر من عبودية الشرك وعبادة غير الله تعالى، ونبذ الارباب المختلقة تحت مسميات شتى.

او بكلمة اخرى: (ان الاسلام ظهر في عصر خاص وقدم تعاليمه بقوالب معينة فاتخذ اشكالا محددة تنتمي الى زمان قديم، لكن هذا الشكل الظاهري لن يبقى خالدا وسيتحول الى اشكال اخرى في قوالب زمنية آتية. وقال (أي شريعتي) ان ثمة فارقا بين الفكر الاسلامي والحضارة الاسلامية، فالفكر الاسلامي هو مبادئ العقيدة والمعارف الاسلامية التي جاء بها ائمة الدين، اما الحضارة الاسلامية فهي عبارة عما تكون تدريجيا حول هذه المعارف وعلى اساسها. الحضارة الاسلامية يمكن ان تتحول وتتغير، اما الافكار والمعارف الدينية فلا يصح ان تتغير.

رؤيته (أي شريعتي) ان اسلام السلف صب في قالبهم الزمني وعلينا صب الاسلام في قوالب زماننا. بعبارة ثانية ينبغي

التميز بين الاسلام وقوالبه، ليتحقق الاحيـاء والاصـلاح الـديني. والخطر الاكبر الذي يتربص بالاصـلاح هـو الخلـط بـين الاسـلام وقوالـب الاسـلام . فـالمظروف (الاسـلام) ثابـت، امـا الظـرف (القوالب) فمتغير) [1].

المشروع الاساس

ثم ان المشروع الاساس لـشريعتي، التـي تمثـل البروتـستانتية الاسلامية والاصلاح الديني احد اجزائه، هو العودة الى الاسـلام. كما ان احدى الركائز الاساسـية في مـشروعه هـي العـودة الى قـيم الاسلام ومبادئه.. بل مشروعه الحقيقي الذي عمـل طـوال حياتـه من اجله هو العودة للاسلام دينا يرتقي بالانسان الى مستوى وعي الذات وتحصينها من خلال الارتكاز الى القيم والمبادئ الاسلامية، من هنا قدم شريعتي نظرية اسلامية تمثل رؤيتـه الكونيـة فـسر مـن خلالهـا الوجـود والمجتمـع والتـاريخ وقـرأ بهـا الاحـداث والتناقـضات. وطـرح فهـما للاسـلام ازعـج الفهـم الكلاسـيكي السكوني المتجمد، ولم يبق كلامه نظريات جوفاء او مفاهيم تجانـب

---

(١) انظر: عبد الكريم سروش، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، العدد: ١٩. ويضيف الكاتب: (هذا الرأي هو تقريبا ما نادى به المرحوم شريعتي اوردته هنا مختـصرا، وقد شرحه هو باسهاب في كتاباته، وطرح مبادئ الامـر بـالمعروف، والهجـرة، والاجتهاد لتنمية الفكر الديني، والحيلولة دون مسخه الى مؤسسة، ومـن اجـل تحويله الى ايديولوجيا واخراجه عن حالة الثقافة).

الواقع وانما سريعا ما تحول فكر شريعتي وثقافته الى ثـورة انقـضت على مكامن الاستبداد السياسي.

وكان شريعتي يطمح بقوة الى مشروع ليس لرجل الـدين فيـه أي دور وانما يقوم على اكتاف المثقف والمفكر ـ كـما سـتقرأ في هـذا الكتاب ـ ويكون عالم الدين متخصصا في الفقه ويكون مثلـه مثـل أي تخصص اخر يلبي حاجة الفرد والمجتمع الى الاحكام الـشرعية الملائمـة للعـصر دون ان يتحـول الى متخـصص في الـدين، طبقـة متعالية، مستغلا لجهل النـاس وصـدقهم وثقـتهم، متكـسبا باسـم الدين، مستبدا متعاليا.

يقول شريعتي: (ان العودة للتمسك بقيمنا ومبادئنا والتركيـز عـلى النـضال الفكـري والايـديولوجي واحيـاء الـتراث والـوعي الاسلامي لا تعتبر ترفا فكريا يبعد عن الممارسة بـل انهـا ضروريـة لتصويب الممارسة وتطويرها، وان هذه بالذات هي رسـالة المثقـف الثوري في المجتمع).

الا انه يؤكد ايضا: (لكن العودة للدين لا تعنـي العمـل عـلى ترويج ونشر التقاليد والاساليب الموجودة الان في الاوساط الدينية وتعميمها على الاخرين بل ان العودة للاسلام والاستناد للاسـلام هو استناد الى اسلام يصنع الانسان وقد صنع رجالا افذاذا يعـترف الجميع من متدينين وغير متدينين بانسانيتهم.

ان العودة للاسلام لا تعنـي تلقـين الافكـار الدينيـة وتطبيـق

الاعراف والتقاليد الدينية في المجتمع بل ان هدفنا الاكبر من العودة للاسلام والتمسك به هو محاولة احياء الوعي والقيم الانسانية التي سلبت منا فاصبحنا بذلك نعاني من فقر واستلاب على جميع الاصعدة وصرنا نحتاج فتات موائد الاخرين.

ان عودة كهذه للاسلام في العالم الثالث لا يمكن ان تكون عامل اضعاف وتفريق في الجبهة الموحدة المناهضة للاستعمار بل ان عودتنا للاسلام هي ضرورة لا بد منها لترسيخ وتطوير هذه الجبهة المناهضة للاستعمار) .

والاسلام ليس علما او مجموعة علوم ولا فلسفة انه ـ كما يعتقد شريعتي ـ (ايديولوجيا، انه وجهة نظر مطلقة تعينك على رؤية الاشياء من خلالها. من ذلك المنطلق يمكن ان ترى العلوم والاداب والصراعات والاتجاهات كلها بشكل يختلف عما يراه شخص ينطلق من وجهة نظر / من ايديولوجيا اخرى).

ولم يفارق الهم الايديولوجي رجل الايديولوجيا المعلم الدكتور شريعتي وضل يؤكد: ان الذي أأمله وابحث عنه هو العودة الى الاسلام باعتباره « ايديولوجيا». وفي مقابل ذلك رفض شريعتي الاسلام المجرد من الايديولوجيا واعتبره تراكم ثقافي وفكري لكن بلا حياة ولا حيوية. فيقول: (واما الاسلام الذي يطرحه العلماء (وليس العوام الذين هم لا شيء سوى ماتراه اليوم، وليتك لم تره) والاوساط الدينية الجادة وعلماؤنا فهو الاسلام كثقافة، أي مجموعة متراكمة من الكلام واللغة والفلسفة والرجال

والفقه والاصول وغيرها، وهي لا شك قضايا مهمة في مجال العلم والبحث والتحقيق والتدريس).

(فلابد اذاً من عمل جديد منتج نتمكن من خلاله وعي افكرنا والوصول بايماننا الى مستوى ايديولوجيا واعية).

(واذا كنا مؤمنين حقا، سواء كنا من عامة الناس او كنا من المفكرين ومن العلماء في العلوم الدينية، فينبغي علينا بلورة معارفنا الدينية وافكارنا الاسلامية ـ وهي بلا شك مواد قيمة جداً ـ في اطار ديني وايديولوجي. ايديولوجيا منتزعة من قلب الاسلام، ومأخوذة بشكل صحيح في بعدها التاريخي والاجتماعي ومن نفس رسالة الاسلام. أي ستكون المعارف الاسلامية اداة واعية وعقيدة اسلامية لا مجرد علوم اسلامية).

وطالما حارب شريعتي التغرّب والارتماء في احضان الغرب، والاستلاب، وفقدان الهوية والاصالة، والانبهار بقيم الحضارة الغربية. ودعا المثقف للعودة الى اصالته وثقافته، العودة الى النبع الصافي، الى الاسلام الذي يلبي حاجة الامة ويصنع الانسان المثالي والمجتمع المثالي، لكنه حذر ايضا من العودة الخاطئة الى الذات وتساءل شريعتي الى أي ذات نعود؟ للاستبداد السلاطيني؟ للتخلف؟ للاضطهاد الديني؟

واذا كان من الصعب الاحاطة بكامل مشروع الدكتور شريعتي لكثرة تفاصيله الا ان الكلمة الاتية يمكن ان تكون

ملخصا لمشروعه التغييري:

(علي شريعتي ليس مفكرا وحسب، انـما هـو مفكـر مـسؤول بالدرجة الاولى، يرى الاحداث والمجتمع والعالم كلـه مـن خـلال مسؤوليته تجاهها، ومن زاوية الايمان بضرورة التغيير لواقـع القهـر والظلم والتخلف في المجتمع الاسلامي.

وهو ملتزم بالاسـلام، ويـرى ان تغيـير المجتمـع الاسـلامي لا يمكن ان يتم بدون الاسلام.. والتغيير منفصلا عن الاسلام يـساوي اللاتغيير وربما كان اكثر فسادا. ومن يريد التغيـير لذاتـه بـأي شـكل وبأي صورة كانت انما هو هاوٍ فقط وليس مسؤولا.

وهو ملتزم بالثورة والتغيير، فهـو لا يقـف عنـد فهـم اصـول الاسلام ولكنه يذهب به الى مداه الاقصى.. الى الواقـع الاجتماعـي والسياسي للمجتمع. وشريعتي يؤمن بان مشاكل هـذا المجتمـع لا تحل من دون ثورة. وليس ضروريا ان تكون الثـورة دمويـة في كـل الظـروف، ولكـن لا بـد ان تكـون جذريـة تهـز الاعـماق، وتـدمر الاسس القديمة الفاسدة، لتبنـى عـلى انقاضـها الاسـس الجديـدة لمجتمع اسلامي جديد.

ان الالتزام بالانسان والاسلام والثورة تمثل الركائز الاساسية في فكر شريعتي، الذي نذر حياته من بنـاء مجتمـع اسـلامي جديـد خال من التعصب والظلم والاستغلال والتبعية) [1].

---

(١) هكذا تكلم علي شريعتي، مصدر سابق.

دوره في الحركة الاسلامية

لم تكن الثورة الاسلامية وليدة عصرها وانما تختزن تراكمات تعود في جذورها الى ثورة التمباكو او قبلها، فحركة الشيرازي ـ الافغاني التي اعاقت تطبيق اتفاقية الامتيازات مع الانكليز تمثل ارهاصات اولى للوعي الثوري ومن ثم جاءت الحركة الدستورية (المشروطة) لتجذر الوعي وترشد مسيرة الحركة الاسلامية باتجاه اهداف لم تعيها من قبل، كالديمقراطية والانتخابات والبرلمان وتحديد سلطة الشاه، لا سيما بعد ان نظر لها الفقيه النائيني في كتابه تنبيه الامة وتنزيه الملة[1]. ومن ثم اخذت الحركة الاسلامية ترسم تحركاتها وفق خارطة المفاهيم الجديدة بالاخص بعد غلبة الخط الديمقراطي (الخراساني، النائيني، الطباطبائي، البهبهاني و...) على خصمه الذي دعا الى اطلاق سلطة الشاه وتجميد الدستور، وبكلمة اخرى حماة الاستبداد (يزدي، نوري، و...).

وفي ظل القمع البهلوي تبلور وعي اوسع افقا واكثر طموحا ساهم في تكوينه جيل عكس قراءة جديدة للدين، وحاول الافلات من قبضة الاطر والقيود والاشكال القديمة، بغية الحفاظ على حقيقة الدين والارتفاع به الى مستوى يتناسب مع العصر، وفي الوقت ذاته هي حركة ثورية مناهضة للاستبداد السياسي بقدر مناهضتها للاستبداد الديني، وان لم تعلن عن ذلك صراحة.

---

(١) اقرأ كتاب: الشيخ محمد حسين النائيني منظر الحركة الدستورية، مصدر سابق.

وعندما تفجرت الثورة عام ١٩٧٩ كان هناك وعي ساهم في مراكمته عمل جاد وشخصيات عديدة غير ان بعضها قد تميز في جهوده كما ونوعا كالامام الخميني على الصعيد السياسي، وشريعتي على المستوى الفكري والثقافي.

ويكاد يجمع رجال الثورة على دور الشهيد الدكتور علي شريعتي وفضله في خلق جيل كامل من الشباب خاض فيما بعد تجربة الثورة بنجاح فائق. ومن المناسب ان نوثق هذا الكلام ببعض شهادات رجال الثورة:

يقول السيد محمود الطالقاني[1] في ذكرى استشهاد الدكتور شريعتي في جامعة طهران:

...... ان المرحوم شريعتي تميز بروح مستقصية شكاكة منذ بداية شبابه واوائل عهده بالدراسة والتحصيل العلمي. وكان يشك بكل شيء حتى بدينه، اذ كان يشك بالدين السائد بين الناس، أي بذلك الاسلام الممسوخ، ذلك الاسلام الذي حول الى دكان للارتزاق ووسيلة للاحتراف وتربية المريدين. كان لابد لشاب واع مثل شريعتي ان يبدأ بالشك لكنه لم يبق اسير الشك.

بدأ بالدراسة، بحث بالاصول، قرأ في المناهل الاولى. فكر وتمعن في التفكير، هاجر في ارض الله الواسعة، والتقى بالناس في

---

(١) اية الله طالقاني احد ابرز العلماء المناضلين، وكان الرجل الثاني بعد الامام الخميني في الثورة. وهذه الكلمة عندما كان امام جمعة طهران.

العالم، واحتك بمختلف المدارس والمناهج، فتوسعت آفاق فكره حتى بلور مفهومه عن اسلام ثوري حي ... وعاد الى وطنه حاملا عبء الرسالة. ان هذا التحول والتطور انما عاشه معظم شبابنا ولكن ليكن كل واحد منهم شريعتي، ليستطيع ان يعبر مخاض الشك والتردد ويصل اليقين.

في ظل اكثر العهود ارهابا وسوادا حيث كان مجرد ذكر الاسلام الثوري يعد اكبر جرم في نظر الطغاة بدأ شريعتي مهمته، فكسب قلوب الشباب وبدأ بتغير مفاهيمهم. فقد كان الشباب اما اسرى مناهج ومدارس فكرية اخرى، او مبهورين وغير واثقين من انفسهم. ان علي شريعتي رسخ ثقة عميقة بين الشباب، ثقة باصالتهم وفكرهم وبقدرتهم على الوصول لليقين، ورغم كل هذه الجهود الجبارة فقد كان يردد طوال عمره والى ان وافته المنية لست منزها عن الاخطاء. وغالبا عندما كنا معا كان يقول لي قومني اذا أخطأت، ناقشني لأراى كيف اصحح اخطائي. ان هذه كانت من صفاته البارزة، اذ ان على الانسان ان يتوقع دائما بانه قد يخطئ وان عليه تصحيح خطأه.

كان دائما يستمع للاخرين ويفكر في القول ليتبع احسنه، كان ياخذ ما هو الاحسن من كل مدرسة وفكر: مدرسة اليسار، مدرسة اليمين، مدرسة الاسلام. وقد قال لي مرة: انني اخذ جملة او فكرة من كتاب عادي جدا، كتاب ديني شائع مثلا فأبرز واطور

مالم تقع عليه اعين القراء.

لقد كان انسانا نبيلا خلوقا متواضعا، وكم ظلمه الخصوم الذين اتهموه بانه عنيد لا يقبل النقاش.

كان يتحدث ويكتب ثم يقول للاخرين ناقشوني وقوموني فلربما كنت انا على خطأ .... ومن خلال النقاش الصبور الدؤوب استطاع ان يبلور ذلك النهج الاسلامي الذي هو كفيل بتغيير امة بكاملها واستطاع ان يسترجع شبابنا من قصور الشباب التي بناها الشاه ليلهو فيها الشباب وينسوا رسالتهم الاجتماعية ويصبحوا مشوهين وممسوخين. لقد استرجعهم شريعتي بعدما جعل من حسينية الارشاد منارا ومركزا للاستقطاب.

كل يوم ....كنا نشهد معركة ضد شريعتي في احد احياء العاصمة. ولقد شنوا عليه حملات ظالمة مستمرة. كنا نقول لأولئك المتحاملين: ماذا حدث؟ اذهبوا واسمعوا آراءه وناقشوه، وقدموا له الرد الذي تريدون . لكن الامر كان يجري على نحو اخر، اذ كان البعض يقتطع جملة او فقرة من كتاب له ويستخدمها لتشويه فكر شريعتي والتحريض ضده في الاجتماعات العامة ومختلف الاوساط. تلك الاجتماعات التي كلنا نعلم بان الساواك (جهاز المخابرات الايرانية آنذاك) كان وراء تنظيمها سرا او علانية.

لكن تلك المحاولات لم تنل من شريعتي، وقد خققت افكاره تغيرات كبرى في عقول الواعين من الناس، وخصوصا في عقول

الجيل الجديد، ان الانجازات التي حققها شريعتي في قلب المفاهيم باكملها بين الناس هو الذي مهد لثورتنا العظيمة وارسى اسسها.......

.... ارجو من الله ان يحفظ افكار ونظريات ذلك الانسان العظيم حية في الاذهان كما ارجو منكم ان تدرسوا مؤلفاته وافكاره وان تطوروا مواضيعها.

ناضلوا وسيروا على الدرب الذي انتهجه شريعتي من اجل تشخيص ومعرفة الاسلام الذي نريد، اسلام الثورة الاجتماعية، لا اسلام تقليدي وذاتي ... فهذا ما كنا نتمناه دوما دون جدوى....

ويقول الدكتور محمد حسين بهشتي[1]:

لقد اوجد الدكتور علي شريعتي طوال السنوات الحساسة من عمر الثورة الاسلامية جوا حماسيا مؤثرا وكان له دور بناء في جذب الطاقات الشابة المتعلمة نحو الاسلام الاصيل واجتذب قلوبا كثيرة نحو الثورة الاسلامية، وعلى الثورة والمجتمع ان يقدرا له ذلك الدور المؤثر.

---

(١) كان بهشتي رئيسا لمجلس القضاء الاعلى في ايران ورئيس الحزب الجمهوري، وربما الشخصية الاولى المعتمد في حينه لدى الامام الخميني حتى قال في تأبينه: (ان السيد بهشتي كان امة في رجل)، وهذا المقطع من كتابه: الدكتور شريعتي باحث على طريق الوصول، دار البقعة، ١٩٩٩م. نقلا عن مقدمة كتاب التشيع العلوي والتشيع الصفوي.

كان الدكتور علي شريعتي رجلا عاملا مجدا. لقد كان مبدعا بحق، وهذا الابداع يظهر في قلمه وكتاباته. كان يرغب حقا ان توجد حركة وثورة اسلامية اصيلة في بلدنا بعيدة عن التأثر بثقافة الشرق والغرب، تقوم على اساس التعاليم الاسلامية، وكان يعيش تلك الفكرة.

كان يعير جيل الشباب اهمية كبرى، وكان يعرف معاناتهم وهمومهم وكان قادرا على بيانها. كان يشكل رصيدا قيما، وكان باحثا، وقد ارتكب بعض الاخطاء في استنتاجاته الاسلامية والاجتماعية لا بد من ملاحظتها في كتاباته.

ويقول مرشد الجمهورية الاسلامية السيد علي خامنئي:

.... استطيع القول ان شريعتي يمثل مرحلة ولكن بهذا المعنى، لقد استطاع ان يطرح افكارا في المجتمع من خلال لغة واضحة وان يبينها لذلك الجيل من خلال هيمنة خاصة على الثقافة السائدة بين افراد ذلك الجيل.

وهذا لايعني مطلقا ان شريعتي لا يملك ابداعا معينا، وانما كان له الكثير من الابداع في المسائل الجديدة وهذا هو المعنى الذي اعنيه بان شريعتي يمثل مرحلة مضت.

المرحلة التالية لشريعتي هي ان نأتي للقضايا التي طرحها انطلاقا من فهمه للثقافة الاسلامية ونعيد تاسيسها ومطابقتها في اطار اصول الرؤية الفلسفية الكونية للاسلام.

ان عملية اعادة البناء هذه ستتمخض في نظري عن مرحلة جديدة تكون مفيدة لجيلنا الحاضر. وبتعبير اخر ان ما نحتاج اليه هو ان نقرأ شريعتي الى جوار مطهري. فما ينتج من الجمع بين جمال البيان لشريعتي ومتانة الفكر الاسلامي واحكامه لمطهري هو بالضبط المرحلة الجديدة التي يحتاج اليها جيلنا الحالي.

ان الاطار التأسيسي الذي يجعل الدكتور شريعتي في اطار الرواد الاوائل يتمثل في قدرته البيانية الفائقة في اعادة طرح الاسلام بلغة حديثة تتناسب مع ثقافة الجيل يومذاك. واذا كان الكثيرون ولجوا قبله هذا المجال فان النجاح الذي حققه شريعتي لم يحققه سواه[١].

ويقول المهندس مهدي بازركان:

ان معرفتي بعلي شريعتي ترجع الى فترة مبكرة، الى بدايات التعاون مع والده الاستاذ محمد تقي شريعتي (الذي كان دائما يغمرنا بلطفه). في مرحلة اخرى عمل علي شريعتي معنا في حركة تحرر ايران واسس فرعها في اوربا عندما استقر في فرنسا، ورغم ان هذا كله لا يعني اتفاقنا في جميع اطروحاته الفكرية فقد طرح مفهوما معينا للشهادة ولتاريخ الشيعة وامورا كثيرة اخرى لا مجال للخوض فيها هنا.

المهم هو انه يرجع اليه الفضل في تكوين جيل من الشباب،

---

(١) مجلة الوحدة، مصدر سابق.

جيل واع ضد الاستعمار والاستغلال من جهة وضد التجهيل الديني من جهة اخرى. لقد ابتكر هو في ادبنا السياسي كلمات الاستضعاف والاستحمار. وكافح من اجل طرح الاسلام بحيث يعني تطبيقه بناء مجتمع توحيدي خال من الطبقات والاستغلال. لقد طرح الاسلام ليس فقط باسلوب جديد، وانما بروح جديدة متجاوزا في ذلك رجال الدين.....

.... ان تجاوزه لرجل الدين ادى ببعضهم الى محاربته وحتى تكفيره فقد كسر هو احتكارهم لعلوم الدين ثم انه حاول ان يبعث في الناس قوة الارادة والثقة بالنفس والشعور بالمسؤولية، حاول ان يغني الناس عن الوسطاء في ارتباطهم بالله، وهذه كانت ضربة لمصالح ووظائف بعض رجال الدين.

ان علي شريعتي كان ابنا بارا لهذا الزمن الذي يغلي بحركات التحرر والثورات والانقلابات الاجتماعية. تأثر بالثورة الجزائرية وبفرانزفانون وبثورات العالم الاخرى. في الواقع انه دون جهود علي شريعتي لما كانت الثورة تنفجر في ذلك الوقت بالذات، ولربما اتخذت مسارا اخر.

رغم هذا لا يمكن اعتباره صانعا للثورة كما يصفه البعض لانه لا يوجد صانع للثورة. انه كان احد ابرز معلنيها وروادها وان دوره في توقيت الثورة ومسارها ... لانه لم يصنعها كما لم يصنعها احد اخر.

ان التاريخ يسير الى الامام والجميع يواكبون هذه المسير، احدهم يخطو خطوة للامام واخر يتلوه في الخطو.... وربما يحاول اخر ان يعرقل، لكن مسيرة الثورة تجري نحو الامام، وتفعل فيها عناصر وتأثيرات شتى، لذلك يصعب التركيز على دور شخص معين وكان له قدرة خارقة. ان هذا الامر صحيح فيما يخص الاختراعات العلمية ناهيك عن الحركة الاجتماعية.

ثم ان الفكر لا يصنع الثورة، ان الثورة تصنعها اساسا حاجة المجتمع نفسه للتقدم، والناس عندما يحتاجون الثورة ينشدون الفكر الذي يرشدهم ويمنحهم السلاح في النضال. هكذا كانت حاجة الشعب الايراني للثورة ضد نظام الشاه وهكذا كان تمسكهم بفكر علي شريعتي[1].

الموقف من شريعتي

كان وما يزال الجدل محتدما حول الدكتور الشهيد علي شريعتي، والاراء في تقييمه متاقطعة وربما متباينة تباينا تاما، ففيما ينتقده بعض بشدة ويصفه بالمروق والخيانة والخروج عن الدين حتى لا يتورع بعضهم من رميه بالكفر، يمجده اخر ويرتفع به الى قمة العظمة. وقد مرت بعض التقييمات الايجابية لاهم رجال الثورة الاسلامية حوله.

(١) من حوار للدكتور فاضل رسول مع مهدي بازركان. انظر: هكذا تكلم شريعتي، مصدر سابق، ص ٢٣٨- ٢٣٩.

وهذا يكفـي لمعرفـة حجـم التـأثير الـذي تركـه شريعتـي في مجتمعه، كما ان حجمم الجدل كان يتناسب بـلا شـك مـع مـستوى وعيه وحركته.

تطـرق شريعتـي الى الاسـلام بجميـع ابعـاده وتحـدث عـن موضوعات مختلفة وطرح نظريات واراء جديدة اضافة الى ادائـه في الالقاء ولباقته وجذابية شخصيته مع ما يتمتع به من درجـة علميـة عالية في حقلين من حقول المعرفـة (علـم اجـتماع الـديني وفلـسفة التاريخ اضافة الى الادب) كلها مـؤهلات يحـسد عليهـا مـن قبـل خصومه، وجذرت شخـصيته في قلـوب انـصاره ومحبيـه. والـذي يحسد عليه اكثر ان مجلسه كان لا ينعقد الا بـ ٤ ـ ٥ آلاف مـستمع. ويحضر دروسه النظامية ١٠٠٠ ـ ٢٠٠٠ طالب.

وليس بالضرورة ان يتفق المرء مع شريعتي في كـل طروحاتـه بل ثمة تحفظات وملاحظات واختلاف في وجهات النظر وفي فهـم وتفسير القـضايا الدينيـة لاسـيما في مـسألة المـنهج، فيكـون نقـده وتقويمه امرا طبيعيا لا سيما على مستوى القضايا العلميـة، لكنـه لا يبرر اتهامه ورفضه مطلقا وفق قسمة ارسطية ظالمة (إما، وإما) ولا ثالث لهما، وهـو المـنهج الايـدلوجي الـسائد في الاوسـاط الحزبيـة والدينية: إما معي، يؤمن بمطلق آرائي ويقف معي فكـرا وعمـلا، وإما ضـدي، عـدوي، منـافق، منحـرف، كـافر. خلافـا للمنطـق الاسلامي الذي يقتضي قبل الحكـم والادانـة اجـراء تقيـيم كامـل

واجراء مسح شامل لافكار الشخص وسلوكه وحجم تأثيره في المجتمع ومقدار قربه وبعده من القرآن والاسلام ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ (١).

استقطب شريعتي الطبقة المثقفة والتف حوله الشباب واقتطف الواعين من طلبة العلوم الدينية وعلماء الحوزة العلمية، وتقدمت الاشارة الى اراء بعض رموز الثورة من العلماء بشريعتي، وتسلل الى فئات المجتمع رغم العمل الجاد والمتواصل للحيلولة دون ذلك حتى صرح بعض رجال الثورة ـ كما تقدم ـ لولا جهود شريعتي الفكرية لما حصلت الثورة في هذا الوقت. أي انه استطاع ان يرفع مستوى الشعب الى درجة عالية من الوعي وتأليبهم على السلطان المستبد. وكل هذه نقاط قوة ضغطت باتجاه الكتابة عنه بشكل ايجابي ومنصف من قبل طيف واسع من الكتاب والمثقفين والعلماء، وخلق في الوقت ذاته تيارا مازال فاعلا في الساحة الايرانية على المستويين الفكري والسياسي.

ثم ان شريعتي تجاوز طبقة الروحانيين ووعاظ السلاطين وانتقد الممارسات الخاطئة لرجل الدين وتحرش بالموروث الديني والطائفي ووصف الشعائر الحسينية الغريبة عن روح واهداف ثورة الحسين بالانحراف والخرافة وقدم تفسيرا اخر لكثير من القضايا الدينية. وكل ذلك اثار حفيظة طائفة اخرى من الناس (من روحانيين، رجال دين، خطباء حسينيين، وعاظ سلاطين،

---

(١) سورة الزمر، الاية:١٨.

الناس البسطاء المغلوب على امرهم،....) لاسيما من ارتبطت مكانته الاجتماعية والاقتصادية بها، فكانت كتاباتهم لاذعة واتهاماتهم قاسية، بل ولم يتورعوا عن وصفه بكل التهم.

ولعل المثالين التاليين ـ رغم كثرة الامثلة التي سيطلع عليها القارئ ـ تكفي لتصوير ألية تكوّن الرأي السلبي ضد شريعتي:

فمثلا يرى شريعتي: (ان الله اعطى للانسان القدرة والارادة، أي علمه الحقائق.. وعلى الانسان ان يستجلي بقية الحقائق على مر العصور، وهذه مسؤولية في غاية الخطورة والاهمية، فالانسان يصنع مصيره بنفسه. المجتمع البشري هو سيد مصيره، والفرد هو الاخر سيد مصيره، لكم ما كسبتم ولها ما كسبت).

ويرى ايضا: (ان الاسلام لا يذل الانسان امام الله، فالانسان هو حبيب الله ومعينه وقريبه والامين على رسالته، انه تعلم على يدي الله فسجدت له الملائكة. ان انسانا ذا بعدين وحاملا لتلك المسؤوليات الجسام يحتاج الى دين يحفظ توازنه، دين لا يقوده الى الاخرة المطلقة ولا الى الدنيا المطلقة. ان المحافظة على مسيرة الانسان المتوازنة، وعلى اتزان سلوكه، هو في الحياة شرط ضروري لكي يؤدي رسالته ويواجه المسؤوليات الملقاة على عاتقه).

فلاحظ كيف يجعل شريعتي الانسان المسؤول الاول عن تقرير مصيره، ويرفض وجود سلطة فوقية تتحكم بارادته، ولا شك ان هذا الفهم يثير سخط من يرتكز في مشروعه السياسي

والاجتماعي الى عجز الانسان وقصوره، فالانسان بمنطق ولاية الفقيه المطلقة ـ مثلا ـ ناقص، وباحاجة مستمرة للتدبير والادارة والقيمومة والولاية، وهو كالطفل الذي يشكل ابواه علة وجوده الاجتماعي والاقتصادي، وبدونهما لايمكنه الاستمرار بالحياة. وترى هذه النظرية ايضا ان النظام لا يستقيم الا بوجود الفقيه. اذاً فالراي الاول يصادر الفقيه ودوره في هذا المجال، وعليه ليس امام انصار هذه النظرية الا الاقصاء والتهمة للقضاء على الراي الاول.

والمثال الثاني، ثمة فهم للتشيع عمل البلاط الصفوي على صياغة مفاهيمه بمساعدة مجموعة من رجال الدين، واخذت تظهر بمرور الايام عادات (كما في الشعائر الحسينية) وتقاليد واعراف (كما في علاقة الناس برجل الدين، او بين طبقة رجال الدين انفسهم) ومفاهيم خاطئة (كما في فهم وتفسير مفردات العقيدة الشيعية) حتى احتل الفهم الجديد للتشيع محل الفهم القديم وبات من الصعب تفهيم الناس بوجود نسخة اخرى من التشيع: تشيع العمل والتقوى والزهد ـ بمعناه الايجابي ـ والاخلاص والعفة والكرامة والشجاعة والصبر، تشيع علي والحسن والحسين. واشتد تجذرا ورسوخا عندما ارتبطت به مصالح فئة من الوعاظ والمنتفعين من رجال الدين، واصبح التشيع بصورته الجديدة يمثل هوية الانسان الشيعي خطأً، وباتت الشعائر الحسينية ـ وفق الفهم الصفوي لها ـ تستنزف الرصيد القومي للشيعة بسبب الانفاق السنوي لاقامة الشعائر والاطعام بالمناسبة وغيره بما يعادل سد

حاجة فقراء تلك المدينة بل والمساهمة في العجز المالي لميزانيات مدن اخرى، وصارت الشعائر تغذي الروافد المالية للوعاظ ورجال الدين وتغطي نفقاتهم وترفهم[1] بدلا من مساعدة الفقراء والمحتاجين، فكيف لا يقاتل الاخيران على الفهم الصفوي للتشيع؟ وكيف لا يدعماه نفسيا واجتماعيا؟ ثم يأتي شريعتي ويطرح فهما اخر للتشيع يصادر فيه مكانة رجل الدين والواعظ الحسيني الاجتماعية ويقطع مصادرهم التموينية المعتمدة اساسا على تبني الفهم الصفوي للتشيع، الذي يراهن على جهل الامة وثقتها برجل الدين، ويقوم على استغفال واستحمار الناس الطيبين الابرياء باسم الدين وباسم الحسين من خلال خطاب تضليلي خطير[2]. فكيف لا تنال ألسنتهم واقلامهم شريعتي؟ وكيف لا

---

(١) ليس المقصود علماء الدين المجاهدين الواعين الذين اشرقت صفحات التاريخ بمدادهم ودمائهم، وما زال عطاؤهم وقودا لعجلة الوعي والثورة في كل مكان. ممن اتخذوا من الرسول واهل بيته وصحبه قدوة فكانوا بحق رجال صدقوا ماعاهدوا الله عليه، رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله واقام الصلاة وايتاء الزكاة يخافون يوما تتقلب فيه القلوب والابصار.

(٢) خطاب يرتهن دخول الجنة الى البكاء على الحسين وليس للعمل فتتقاطر الناس من كل صوب لحضور مجالس العزاء لنيل الثواب ورضا الله وغفران الذنوب ولو كانت بعدد الرمل والحصى، او بعدد البحار والمحيطات، ففي الحديث: من بكى على الحسين او ابكى او تباكى فله الجنة. واحاديث كثيرة جدا في هذا الباب انظر: بحار الانوار للمجلسي،ج ٤٤،ص ٢٩٤-٢٩٥. بينما النمطق القرآني يرتهن دخول الجنة بالايمان والعمل الصالح.

يـتهم بالعمالـة والانحـراف وتحـريم قـراءة كتبـه والاسـتماع الى محاضراته. ان شريعتي يمثل بالنسبة لهذه الطبقة العدو رقم واحـد، بسبب خطابه التحريضي المثير للـوعي. ولكـي نفهـم الفـارق بـين الفهمين هناك جدول مقارن بين التـشيعين (العلـوي والـصفوي) أعده شريعتي، نطلع عليه للتعرف على مـا لحـق رجـل الـدين مـن ضرر اقتصادي واجتماعي من جراء هذا الفهم الجديد:

مقارنة بين التشيع العلوي والتشيع الصفوي

يقول شريعتي: ان التشيع العلوي والتشيع الـصفوي يبـدوان فرقتين متقاربتين في الظاهر ولكنهما في الواقع مناقـضتان لبعـضهما ولا يوجد بينهما سوى الاسم. ساحاول ان اعرض باختصار مقارنة بين هذين المذهبين وكيف ينظر كل منهما لمبادئ وقـضايا اساسـية وهامة لدى الشيعة:

التشيع العلوي	التشيع الصفوي
الوصاية	**الوصاية**
* تعني ان الرسول طبقا لاوامر الله تعـالى اوصى بافـضل الاشـخاص واكثـرهم كفـاءة في اهل بيته على اساس كونه اكثرهم علما وتقوى واستحقاقا.	* تعني تعيين سلطة غير منتخبـة وراثيـة تـستند الى التسلـسل الوراثي وعلاقة الدم والقرابة.

الامامة

* تعني قيادة ثورية تهدي الناس في الكفاح من اجل بناء مجتمع سليم وتقوم بتوعية الناس وحثهم على التفكير والاستقلال في الرأي. انها قيادة تتكون من اشخاص هم التجسيد العملي لمبادئ ورسالة الاسلام ويمكن بالعمل تحت قيادتهم ان نتربى ونعي اكثر فاكثر.

الامامة

* هي الاعتقاد بـ (١٢) اسما، باعتبارهم معصومين ومقدسين. عناصر فوق البشر ومن ما وراء الطبيعة، وهم الوسيلة الوحيدة للتقرب والشفاعة، انهم ١٢ ملاكا يمكن عبادتهم، فهم مخلوقات غيبية بل آلهة صغيرة تتحكم بالدنيا وبمشيئة الناس الى جانب الاله الاكبر في السماء.

العصمة

* تعني الاعتقاد بالتقوى الفكرية والاجتماعية للقادة المؤمنين الشاعرين بالمسؤولية والساعين من اجل العلم وحكم الشعب، ويعني هذا رفض حكم الجور، رفض طاعة العلماء المشكوك بنزاهتهم ورجال الدين المزيفين المرتبطين باجهزة الخلافة.

العصمة

* تعني مفهوما، ذاتيا صفة استثنائية خارقة. وعدم نزاهة الحكومات القائمة هي امر طبيعي لانها ليست معصومة. والقبول بعلماء الدين غير النزيهين ورجال الدين غير المتقين بحجة انهم غير معصومين ولا يمكن توقع الكمال منهم.

الولاية

* تعنـــي القبــول بحــب عـــلي، والتـصرف اقتـداء بـسلوك عـلي باعتباره نموذجا راقيا لاحد عباد الله، كانت قيادتـه تهـدي النـاس كسراج منير وحكمه كان كتطلع الانسان نفسه عبر التاريخ امل في العـدل والحريـة والمـساواة. وان سنوات حكمه الخمس خير دليل ينشده الناس ولا زالوا كقدوة.

الولاية

* نعني حب عـلي فقـط والتنـصل مـن كـل مـسؤولية عمليـة. نعنـي الامل بالجنة فقط بـسبب الاعتقـاد بولايـة عـلي. أي ان الولايـة هـي لضمان الاخرة وليست شيئا يفيـد المجتمع والـشعب. انهـا مـسألة لا تهم الناس بل تهم الله. اذ انها تعنـي في مفهوم التشيع الصفوي التشارك مع الله في ادارة الكون والعالم.

الشفاعة

* حـافز عـلى العمـل مـن اجـل اكتـساب اسـتحقاق النجـاة في الاخرة.

الشفاعة

* وسيلة لنجاة من لايستحق.

الاجتهاد

* عنـصر الحركـة والتطـور في الـدين عـبر الـزمن، وخطـوة تاريخية وثورية دائمـة للانـسان. انه نطور في نظـرة الـدين يـسمح بتطور منـسجم في الفقـه حـسب التغييرات.

الاجتهاد

* عنـصر الجمـود والتحجـر في الـدين وعـائق امـام التقـدم والتجديد والتغيير، وسيلة لادانة وتكفير وتفسيق كل عمل جديد. كل كلمـة جديـدة، وكـل مـنهج جديـد في الـدين ونظـام الحيـاة والعلم والفكر وفي المجتمع.

التقليد

* علاقة منطقية وعملية ضرورية بين عامة الناس وعلماء الدين المتخصصين في المسائل العملية والحقوقية وقضايا اخرى ذات طابع فني وتتخصصي.

التقليد

* الطاعة العمياء لرجال الدين. التبعية المطلقة لرجل الدين. وذلك في العقل والعقيدة والحكم. أي حسب تعبير القرآن عبادة رجال الدين، عبادة الاحبار والرهبان من دون الله.

العدل

* الاعتقاد بوجود صفة العدالة في الله وبان الكون قائم على التوازن والعدل، فالنظام الاجتماعي والحياة ايضا، يجب ان ترسي على اسس العدل . ان الظلم واللامساواة هما نظام غير طبيعي وغير الهي بل انه ضد الله. ان العدل هو احد ركنينن اساسين في الدين. فالعدل هو هدف الرسالة والشعار العظيم للاسلام.

العدل

* طرح الهي يتعلق بما بعد الموت. اما كيف يحكم الله في الاخرة وكيف يقضي بين الناس فلا علاقة له بالدنيا لان الدنيا هي من شؤون (الشاه عباس) انسجاما مع القول: دع ما لقيصر لقيصر وما لله لله. الدنيا وما قبل الموت هي من صلاحيات الشاه عباس والاخرة هي من صلاحيات الله.

الدعاء

* نص يربي ويعلم. يلقن الجمال والطيبة. انه عمل يقود الروح نحو المعراج. انه يبعد المرء لحظات عن الحياة اليومية ليقربه من الله.

الانتظار

* الاعداد الروحي والعملي والعقائدي من اجل الاصلاح والثورة وتغيير العالم. امل يعين على الايمان القاطع بزوال الظلم وانتصار الحق والعدل وسيادة الطبقة المحرومة والمستضعفة على العالم حيث وعد الله بان يرث المستضعفين الارض، انه ثقة بانتصار الجماهير والناس الصالحين ممن كرسوا انفسهم من اجل الثورة العالمية.

الدعاء

* تكرار ممل، مخدر، يوعد الناس بآمال واهية. يطمح البعض بثواب عن حسنات لم يعملوها. يقدم بديلا كاذبا عن بذل الجهود وتحمل الشدائد والمخاطر في الحياة.

الانتظار

* الاستسلام الروحي والعملي والعقائدي للامر الواقع والوضع السائد. تبرير الفساد في الارض والنظر للامر الواقع وكأنه قدر لا يمكن رده. الغاء الدور المسؤول للانسان، اليأس من كل اصلاح وتغيير وادانة اية محاولة في هذا المجال بدعوى استحالتها قبل ظهور الامام.

الغيبة	الغيبة
* نعني مسؤولية الناس في تقرير مصيرهم وفي اتخاذ القرار فيما يخص ايمانهم، قيادتهم، حياتهم المعنوية والاجتماعية، تعني مسؤولية الشعب في انتخاب قيادجة نابعة من صفوفه. قيادة مسؤولة ونزيهة تستطيع ان تنوب عن قيادة الامام.	* سلب المسؤولية من الجميع، تعطيل جميع الاحكام الاجتماعية للاسلام. الاعتقاد بعدم جدوى أي عمل، وبعدم مشروعية اية مسؤولية اجتماعية بحجة ان الامام الغائب وحده يمكن ان يقود ووحده يستحق الطاعة، نحن مسؤولون امام الامام وحده، لكنه غائب.. اذا فلا شيء يجدي!
* التشيع العلوي هو تشيع المعرفة والمحبة	* التشيع الصفوي هو تشيع الجهل والمحبة.
* التشيع العلوي هو تشيع السنة.	* التشيع الصفوي هو تشيع البدعة.
* التشيع العلوي هو تشيع الوحدة.	* التشيع الصفوي هو تشيع التفرقة.
* التشيع العلوي هو تشيع العدل (العدل في العالم، في	* التشيع الصفوي هو تشيع العدل (العدل الفلسفي، العدل

المجتمع وفي الحياة.	في يوم القيامة. عدل مرتبط بالاخرة).
* التشيع العلوي هو تشيع الممارسة.	* التشيع الصفوي هو تشيع المظاهر.
* التشيع العلوي هو تشيع الالتزام.	* التشيع الصفوي هو تشيع المديح.
* التشيع العلوي هو تشيع الاجتهاد.	* التشيع الصفوي هو تشيع الجمود.
* تشيع المسؤولية.	* التشيع الصفوي انه تشيع تجميد وتعطيل جميع المسؤوليات.
* تشيع الحرية.	* تشيع العبودية.
* تشيع ثورة كربلاء.	* تشيع فاجعة كربلاء.
* تشيع الشهادة.	* تشيع الموت.
* تشيع السعي وراء التقدم والتطور.	* تشيع الابتهال من اجل النجاح عن طريق الغش.
* تشيع التوحيد.	* تشيع الشرك.
* تشيع الاختيار.	* تشيع الجبر.
* تشيع صداقة الحسين.	* تشيع البكاء على الحسين.
* تشيع الانسانية.	* تشيع القومية.
* تشيع الامامة العلوية.	* تشيع السلطنة الصفوية.

* تشيع الانتظار الايجابي.
* تشيع الانتظار السلبي.
* تشيع تقية المناضل الشجاع.
* تشيع تقية الجبان الهارب من النضال.
* واخيرا، ايتها الأخوات والاخوة..
* واخيرا يا أيها الأخوات والاخوان...
* ان التشيع العلوي هو تشيع (اللاء)
* بينما التشيع الصفوي هو تشيع (نعم).

ماجد الغرباوي
٧ / ٦ / ١٤٢٢ هـ
١٦ / ٨ / ٢٠٠٢ م

المحتويات

التعددية مشروع انساني متقوم دينيا

مقاربة أولية في آليات التعايش بين الاديان والثقافات

علي شريعتي

لمحة تاريخية وقراءة مكثفه لمشروعه التغييري

مؤسسة المثقف العربي

مؤسسة المثقف العربي، مؤسسة غير حكومية، تعنى بالشأن المعرفي، وتمارس نشاطها في مجالات الثقافة والفكر والأدب والفنون. تتخذ من مدينة سيدني الأسترالية مكتبا رئيسا لها، ومن صحيفة المثقف موقعا على الشبكة العنكبوتية.

جاء الإعلان عن تأسيس مؤسسة المثقف العربي في ٠٥/ ٠١/ ٢٠١٠م استجابة لمتطلبات العمل الإعلامي الراهنة، وتلبية لضرورات نشر وتعزيز وإشاعة ثقافة التسامح والمحبة والتكافل، وإيجاد مركزية مؤسساتية تضمن ترابط الأعمال الصادرة عنها، ووضعها في سياق العمل المنظم. فبعد عمل متواصل لثلاث سنوات في صحيفة المثقف انبثقت نشاطات اخرى، تطلبت وجود مؤسسة لإدارة شؤونها وتسيير أعمالها .

ومؤسسة المثقف العربي جهة مستقلة، ترفض العنف والتكفير، والتطرف المذهبي والسياسي، وتستقل برؤية بعيدا عن تشظيات الأيديولوجيا وكل الإنقسامات والخصوصيات التي تنال من كرامة الفرد والمجتمع. ساعية إلى ترسيخ قيم الانسان عبر إشاعة ثقافة التسامح والمحبة والأخوة ووحدة المصير البشري.

ينبثق عن إدارة المؤسسة مجلس استشاري، يساهم في ترشيد سياسية المؤسسة، والتخطيط لمشاريعها المستقبلية، كما ستمثل نشاطات المؤسسة خارج استراليا نخبة من المثقفين، سعيا منهم لتعميق الأواصر الثقافية بين أبناء الكيان

المجتمعي المتحد .

مبادئ مؤسسة المثقف العربي

■ نؤمن بالتعددية والرأي الآخر .

■ ندعو للتعايش بين الأديان والثقافات .

■ نتبنى قيم: التسامح، والحرية، والديمقراطية، وحقوق الانسان .

■ نحارب العنف والتحريض والتكفير .

■ نرفض الخطاب الطائفي والأيديولوجي المحرض .

■ نساهم في تعميق لغة الحوار والتفاهم وفق الثوابت الأساسية المستمدة من تعاليم السماء وقوانين الأرض .

■ نعنى بالمثقف ومواقفه إزاء الأحداث و التحديات، ونعرف بإنجازاته وأعماله ومشاريعه .

مؤسسة المثقف العربي

www.almothaqaf.com
almothaqaf@almothaqaf.com

من اصدارات مؤسسة المثقف العربي:

- تجليات الحنين .. في تكريم الشاعر يحيى السماوي   ماجد الغرباوي

ماجد الغرباوي

- كاتب وباحث عراقي / استراليا.
- مؤسسة ورئيس تحرير صحيفة المثقف.
- مؤسس ورئيس مؤسسة المثقف العربي – سيدني.
- كان رئيس تحرير مجلة التوحيد (الاعداد: ٨٥- ١٠٦).
- اصدر سلسلة رواد الاصلاح، وكان رئيس تحريرها.
- عضو الهيئة العلمية لكتاب التوحيد.
- شارك في عدد من الندوات والمؤتمرات العلمية والفكرية.
- مارس التدريس ضمن اختصاصه في المعاهد العلمية لعدة سنوات.
- حائز على عدد من الجوائز التقديرية عن اعماله العلمية.
- له ١٥ عملا مطبوعا، تأليفا، وتحقيقا، وترجمة، اضافة الى عدد كبير من الدراسات والبحوث والمقالات في مجلات وصحف ومواقع الكترونية مختلفة.

من آثاره

- اشكاليات التجديد
- التسامح ومنابع اللاتسامح .. فرص التعايش بين الاديان والثقافات (طبعتان)
- تحديات العنف
- الشيخ محمد حسين النائيني .. منظر الحركة الدستورية.
- الشيخ المفيد وعلوم الحديث.
- ترجمة كتاب الدين والفكر في شراك الاستبداد
- تحقيق كتاب نهاية الدراية في علوم الحديث
- تجليات الحنين، بجزئين (اعداد ومراجعة واشراف وتقديم).